

غیر مقلدِ سیرت

اسباب و تدارک

تالیف

جناب مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب
استاذ شعبہ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند

بروز
مشاور فی اجلاس تحفظِ سنت
دارالعلوم دیوبند

مکتبہ دارالعلوم دیوبند

غیر مقلدِ سیرت اسباب و تدارک

تالیف

جناب مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب
استاذ شعبہ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند

بیوقوف
مشاور فی اجلاس تحفظ سنت
دارالعلوم دیوبند

مکتبہ دارالعلوم دیوبند

نام کتاب :	غیر مقلدیت اسباب و تدارک
تالیف :	جناب مولانا مفتی عبداللہ معروفی صاحب
سن طباعت :	فروری ۲۰۱۳ء مطابق ربیع الثانی ۱۴۳۴ھ
صفحات :	۱۲۰
قیمت :	
ناشر :	مکتبہ دارالعلوم دیوبند
مطبوعہ :	ایچ۔ ایس۔ آفست پرنٹرز، نئی دہلی۔ ۲

مکتبہ دارالعلوم دیوبند

فہرست مضامین

۵	ابتدائیہ از حضرت مولانا مفتی ابوالقاسم نعمانی صاحب مدظلہ بہتم دارالعلوم دیوبند
۷	آغاز گفتار
۱۰	باب اول: خواص سے متعلق
۱۰	پہلا سبب: اجتہاد کی حقیقت سے ناواقفیت
۱۰	اجتہاد کی ضرورت
۱۴	اجتہاد کی نزاکت و دشواری
۱۶	دوسرا سبب: تقلید کی اہمیت و حقیقت سے ناواقفیت
۱۶	تقلید کی اہمیت
۱۸	تقلید مخصوص
۱۹	تقلید میں اعتدال
۲۳	تیسرا سبب: فقہاء کا کثرت اختلاف
۲۶	چوتھا سبب: بعض مصادر شریعت کو نظر انداز کرنا
۲۶	اجماع
۲۹	عمل متواثر
۳۶	آثار موقوفہ
۴۰	پانچواں سبب: صرف صحیح حدیث کو ہی حجت سمجھنا
۴۲	ضعیف حدیث باب احکام میں
۴۷	ضعیف حدیث باب احکام کے علاوہ میں
۴۸	چھٹا سبب: صحیح حدیث کو بہر حال حجت سمجھنا
۵۴	”اذا صح الحدیث فہو مذہبی“ کے متعلق غلط فہمی اور ازالہ
۶۰	ساتواں سبب: صحیح احادیث کو صرف صحیحین میں منحصر سمجھنا
۶۴	صحیح کی ہفت گانہ تقسیم اور اس کی حیثیت
۷۰	کیا صحیحین کی احادیث مفید قطع و یقین ہیں؟

- ۷۳ صحیحین کو ہی معیار عمل کیوں نہ بنالیا جائے؟
- ۷۶ آٹھواں سبب: صحیح و ضعیف کی حقیقت سے ناواقفیت
- ۷۹ صحیح و ضعیف کی معرفت کا معیار
- ۸۱ مراتب جرح و تعدیل باعتبار اقرب العہد
- ۸۵ غیر مستغفانہ درجہ بندی
- ۸۷ نواں سبب: فقہاء مجتہدین کو حدیث کی واقفیت میں ناقص تصور کرنا
- ۹۰ دسواں سبب: نص سے استدلال اور نص فہمی میں غلط مناجیح کی پیروی
- ۹۰ نص فہمی کے اصول و مناجیح
- ۹۰ قولہ والالت
- ۹۱ قولہ بیان
- ۹۲ مناجیح استنباط کے اتفاقی و اختلافی نقاط
- ۹۲ حقیقت و مجاز
- ۹۶ مفہوم مناجیح
- ۹۵ تنہید مطلق و تخصیص عام
- ۹۸ منہاج جامع کی خلاف ورزی
- ۹۸ حدیث ”شدہ رجال“ کا مسئلہ
- ۹۹ صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ
- ۱۰۳ گیارہواں سبب: خود کو برحق اور دیگر اہل و جماعت کو ناحق پر سمجھنا
- ۱۰۴ اختلاف امت رحمت ہے
- ۱۰۷ فتنہ سے بچنے کی لیے اپنے موقف میں نرمی کرنا
- ۱۱۰ باب دوم: عوام سے متعلق
- ۱۱۰ چند اسباب
- ۱۱۰ تدارک کی صورتیں
- ۱۱۳ میمورنڈم یا ترسیل و فود کی ضرورت

ابتدائیہ

اس وقت نہ صرف ملک بلکہ عالمی سطح پر غیر مقلدیت یا نام نہاد سلفیت کا فتنہ تیزی سے سرا بھار رہا ہے اور حدیث پر عمل کے عنوان سے سادہ لوح مسلمانوں کو گمراہ کیا جا رہا ہے، جب کہ اس فرقہ کے دعویٰ عمل بالحدیث کی حقیقت صرف یہ ہے کہ یہ لوگ چند احادیث پر عمل کرنے میں تشدد اختیار کرتے ہیں اور باقی احادیث کو نظر انداز کرتے ہیں، اور جن مسائل میں وہ پہلو ہو سکتے ہیں ان میں صرف ایک ہی پہلو میں حق کو منحصر قرار دے کر دوسرے پہلو کو قطعاً باطل قرار دیتے ہوئے پوری شدت کے ساتھ اس کی تبلیغ بھی کرتے ہیں، جب کہ یہ طرز فکر کتاب و سنت کی تشریح میں اسلاف امت کے طرز عمل کے سراسر خلاف ہے۔

اس میں شک نہیں کہ غیر مقلدیت صراط مستقیم سے منحرف راستہ ہے، اس کے بنیادی اسباب کچھ یہ ہیں: اجتہاد و تقلید کی حقیقت اہمیت اور حدود و شرائط سے ناواقفیت۔ فقہی اختلافات کو عامیانہ سطح کا اختلاف تصور کرنا۔ بعض اہم مصادر شریعت کو دانستہ یا نادانستہ طور سے نظر انداز کرنا۔ ذخیرہ حدیث میں حجت صرف ان ہی احادیث کو سمجھنا جو اس ظاہری اعتبار سے صحیح ہیں۔ صحیحین کے متعلق حد سے تجاوز بایں معنی کہ صحیح احادیث صرف ان ہی میں ہیں ان کے علاوہ مصادر حدیث میں صحیح حدیثیں نہیں ہیں، صحیحین کی حدیثیں مفید قطع و یقین ہیں اور بہر صورت واجب العمل ہیں۔ حدیثوں کے سلسلہ میں حضرات سلف فقہاء و محدثین کے معیار صحیح و تضعیف سے صرف نظر کرتے ہوئے خود ساختہ معیار کی پیروی کرنا۔ فقہاء مجتہدین کو حدیثی معلومات میں تہی دست اور خود کو غنی تر تصور کرنا۔ نص فہمی یا انصوص سے استدلال کے وقت شریعت کی نظر میں معتبر یا فطری اور مسلمہ مناج استنباط سے پہلو تہی کرتے ہوئے خود ساختہ مناج کو فوقیت دینا۔ وحدت امت کے تحفظ کی ضرورت و اہمیت سے صرف نظر کرتے ہوئے اپنے ہی نظریہ کو پوری امت پر تھوپنے کی کوشش اور دوسرے نظریے جو بلا

شہدہ مصداق شریعت ہی سے شرعی مناجات استنباط کی پیروی کرتے ہوئے قائم کیے گئے ہیں انہیں باطل محض ٹھہرانا وغیرہ۔

یہ اور اس جیسے دیگر اسباب اور غلط فہمیوں کا تحقیقی انداز میں تجزیہ اور تدارک پیش کیا ہے مادر علمی دارالعلوم دیوبند کے ایک اہم ترین شعبہ تخصص فی الحدیث کے استاذ جناب مولانا عبداللہ صاحب مہرونی زید مجدہ نے، جو وقت کی اہم ترین ضرورت ہے۔

امید ہے کہ اس رسالہ سے بہت سی غلط فہمیاں دور ہوں گی، اور خواص و عوام ہر دو کے تعلق سے جو نکات پیش کیے گئے ہیں ان سے مذکورہ فتنہ کو سمجھنے اور سد باب میں مدد ملے گی، "مشاورتی اجلاس تحفظ سنت دارالعلوم دیوبند" منعقدہ یکم ربیع الثانی سنہ ۱۴۳۳ھ کے موقع پر اس رسالہ کی اشاعت کی جارہی ہے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس رسالہ کو قبول عام نصیب فرمائے اور مشاورتی اجلاس کو اس کے عظیم تر مقاصد میں کامیابی سے ہمکنار فرمائے، آمین
(مولانا مفتی) ابوالقاسم نعمانی غفرلہ

مہتمم دارالعلوم دیوبند

۱۰/ربیع الاول/سنہ ۱۴۳۳ھ

آغازِ گفتار

غیر مقلدیت یا نام نہاد سلفیت مصرحاً کا ایک عالمگیر فتنہ ہے جس کی ذمہ داری عوام و خواص سبھی آرہے ہیں، چوں کہ اس پر علم و تحقیق کا لمبل لگا ہوا ہے اس لیے آج کا قیام یافتہ اور روشن خیال طبقہ اس کی لپیٹ میں زیادہ آرہا ہے۔ غور و فکر کے بعد یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ طبقہ خواص اور طبقہ عوام ہر دو کے غیر مقلدیت سے متاثر ہونے کے اسباب و عوامل مختلف ہیں، جن کے تدارک یا سد باب کی سخت ضرورت ہے۔ جہاں تک طبقہ خواص کا تعلق ہے تو ان کے اس فتنہ میں مبتلا ہونے کے اسباب درج ذیل ہیں:

(۱) اجتہاد کی حقیقت اور نزاکت سے صرف نظر کرتے ہوئے محقق رائے اور قیاس کو اجتہاد کا درجہ دے دینا، پھر مذہب و موم رائے اور قیاس کی مذمت میں منقول روایات و آثار سے متاثر ہو کر صحیح اجتہاد کا انکار کر دینا، یا کارِ اجتہاد کو سبیل و آسان سمجھتے ہوئے خود کو بھی اس کا اہل تصور کرنا۔

(۲) تقلید کی اہمیت اور حقیقت سے ناواقفیت یا اس کا غلط مفہوم دل میں بننا لینا۔

(۳) فقہاء کرام کا فقہی آراء میں کثرتِ اختلاف۔ بعض حضرات کے لیے یہ چیز موجب تشویش بنی ہوئی ہے کہ جب ان حضرات عامار میں اس قدر اختلافات ہیں، اور ہر ایک قرآن و حدیث ہی کا حوالہ دیتا ہے، نیز ہر ایک دوسرے کی رائے کو مرجوح قرار دینے کی کوشش بھی کرتا ہے اس لیے کسی ایک کے صحیح موقف پر ہونے کی ضمانت نہیں لی جاسکتی، بہتر یہ ہوگا کہ خود ہی انصوص قرآن و حدیث کو سمجھ کر عمل کیا جائے۔

(۴) مصادر شریعت میں سے بعض (خواہ ان کی حیثیت اصل مصدر کی ہو یا ذیلی مصدر کی، مثلاً اجماع، عمل متواتر اور آثار موقوفہ) کو اہل سنت یا ہادئستہ طور سے نظر انداز کرنا۔

(۵) احادیث کے سلسلہ میں شعوری یا غیر شعوری طور سے ذہن میں اس خیال کا رائج ہو جانا کہ بحث شرعی صرف وہ احادیث ہیں جو اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح ہیں، اور جو ان مضرات کی اصطلاح میں ضعیف کہی جاتی ہیں وہ سرے سے بحث نہیں ہیں۔

(۶) اسی طرح یہ غلط فہمیکہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح احادیث بہر حال بحث ہیں، اور ان پر عمل کرنا بہر صورت ضروری ہے۔ حالاں کہ ان میں کچھ قابل عمل ہوتی ہیں اور کچھ ناقابل عمل۔

(۷) صحیحین کے متعلق یہ غلط پسندانہ نظریہ کہ صحیح احادیث صرف ان ہی میں موجود ہیں، ان کے علاوہ کتب میں صحیح احادیث نہیں ہیں، یا ہیں تو اس پایہ کی نہیں ہیں، اسی طرح یہ عقیدہ کہ ان کی احادیث مفید قطع و یقین ہیں اور بلاشبہ ہر دلیل پر فوقیت رکھتی ہیں۔

(۸) احادیث شریفہ میں صحیح اور ضعیف کی حقیقت سے ناواقفیت، نیز صحیح اور ضعیف کی معرفت کے خود ساختہ، یا ناقص معیاروں کو حرف آخر سمجھتے ہوئے علماء سابقین کی تصحیح و تنقیف کے اصل معیار سے پہلو تہی کرنا، چنانچہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ سے متاثر ملتہ فکر میں یہ غلط فکر رواج پا رہا ہے، اور باقاعدہ پرومگنڈ و مبہم کے طور پر اس فکر کو رواج دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

(۹) فقہاء مجتہدین کو نصوص شرعیہ کی واقفیت کے سلسلہ میں ناقص یا مسکین گمان کرنا اور خود کو موجود و دواوین حدیث کے پیش نظر احادیث کے عظیم تر ذخیرہ سے مالا مال تصور کرنا۔

(۱۰) شریعت کی نظر میں معتبر مناجات استنباط، یا انس فہمی کے فطری اور مسلمہ اصول کے بالمقابل خود ساختہ مناجات و اصول کو فوقیت دینا۔

(۱۱) وحدت امت کا تحفظ جو اس وقت ملت اسلامیہ کے وجود و بقا کے لیے اہم ترین ملی فریضہ ہے اس سے چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے اپنے ہی نظریہ کو حق محض قرار دینا، اور اس کے بالمقابل دوسرا نظریہ جو بلاشبہ مصادر شریعت ہی سے شرعی مناجات استنباط کی حیثیت رکھتے ہوئے قائم کیا گیا ہے، اسے باطل منضئ ٹھہرانا، نیز اس سلسلہ میں انتہا پسندی کی آخری

سطح پر اتر کر اچھی حرکتیں کرنا اور اپنے مقتبہ فکر کے علاوہ جملہ اہل حق کی تھلیل و تسلیق بلکہ تعمیل تک سے گریز نہ کرنا۔

رہے عوام تو ان کی غیر مقلد بننے اسباب میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

(۱) دین دار اور اہل تقویٰ حضرات سے برشتگی اور دوری۔

(۲) خواہش نفس کی اتباع۔

(۳) مادیت کے سیلاب کی رو میں پڑ کر دین و ایمان اور فکر آخرت کے حق ضلوع سے

ہے پرواہ ہو جانا، نیز مادی منفعت کے حصول کو ہی مقصد حیات سمجھ بیٹھنا۔

(۴) اپنے واقعی مقام و مرتبہ سے ناواقفیت، یا دانستہ طور سے اپنے کو اس سے بلند تر

تصور کرنا۔

(۵) دین کی بنیادی تعلیم سے محرومی، نیز اہل حق علماء تک ان کی عدم رسائی، یا علماء کی

ان کے حالات سے غفلت یا تغافل۔

(۶) سعودی عرب اور دیگر خلیجی ممالک میں تماش معاش، یا حج و عمرہ کی غرض سمجھ کر

مقدس جانے والے ساہو بلوچ حضرات کی برین واشنگ یا ذہن سازی جو وہاں کے دینی امور

کے شعبہ دعوت و ارشاد پر قابض ان حضرات کے ذریعہ باقاعدہ مجسم کے طور پر انجام دی جاتی

ہے جن کا مقصد ہی شاید امت مسلمہ میں افتراق و انتشار پیدا کرنا ہے۔

پیش نظر مقالہ میں کوشش ہوگی کہ مذکورہ نکات پر واپس کے ساتھ گفتگو ہو جائے تاکہ

اس مسئلہ کے سد باب کے لیے اصولی طور پر علمی مواد ہمارے پاس موجود رہے، اس بحث کو ہم

بنیادی طور سے دو بابوں میں تقسیم کرتے ہیں، پہلے باب میں خواص اور اہل علم کی غیر مستندیت

کے اسباب و تدارک کا اور دوسرے باب میں عوام کی غیر مستندیت کے اسباب و تدارک کا

بیان ہوگا، واللہ الموفق وهو المعین۔

عبد اللہ معروفی

خادم تد ریس دارالعلوم دیوبند

اس باب میں کل گیارہ نکات پر گفتگو ہونی ہے، اور ہر نکتہ کو ایک مستقل سبب کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، ابتدائی دو نکات پر سنجیدہ اور مثبت گفتگو اور علمی کے ایک ممتاز فاضل اور اپنی علمی و فقہی خدمات کی وجہ سے معروف و مستند عالم دین حضرت مولانا خالد سیف اللہ رحمانی مدظلہ نے اپنے کلیدی خطبہ 'سیمینار بعنوان "فقہ شافعی تعارف و خدمات"' (منہ شدہ ۶، ۷، جنوری ۲۰۱۳ء، بمقام جامعہ حسینیہ شری و روحن مہاراشٹر) میں فرمائی ہے، یہ گفتگو مختصر، متوازن اور مدلل ہونے کی وجہ سے ضروری حذف و اضافہ اور بعض مقامات پر تبدیلی کے ساتھ پہلے ہی ناظرین کی جاتی ہے، پھر ان شاء اللہ بقیہ نکات پر بات ہوگی۔

پہلا سبب

غیر مقلدیت کے دروازوں میں سب سے بڑا دروازہ اجتہاد کی حقیقت اور نزاکت سے صرف نظر کرتے ہوئے مطلق رائے اور قیاس کو اجتہاد کا درجہ دے دینا ہے، پھر مذہب و رائے اور قیاس کی مذمت میں منقول روایات و آثار سے متاثر ہو کر صحیح اجتہاد کا انکار کر دینا، یا کاراجتہاد کو سہل و آسان سمجھتے ہوئے خود کو بھی اس کا اہل تصور کرنا ہے۔

اجتہاد کی ضرورت

قانونِ شریعت کے بنیادی طور پر چار مصادر ہیں: کتاب اللہ، سنت رسول ﷺ، اجماع اور قیاس۔ ان سے احکام کے اخذ و استنباط کا نام ”اجتہاد“ ہے، اجتہاد معمولی کام نہیں، اس کے لیے گہرے علم، آخری درجہ کی محنت، خشیتِ الہی اور مقاصدِ شریعت سے آگہی کی

ضرورت ہے، کیوں کہ کتاب و سنت کی جن نصوص سے احکام شرعیہ مستنبط کیے جاتے ہیں؛ بحیثیت مجموعی ان کی درج ذیل صورتیں بنتی ہیں:

(۱) نص اپنے ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے قطعی و یقینی ہو، اور جو مراد اس سے واضح ہوتی ہو اس کے علاوہ کسی اور معنی کا احتمال نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ" (بقرہ ۱۷۳) یعنی اللہ تعالیٰ تم پر مردار، خون اور سور کو حرام کر دیا ہے۔ یا جیسے رسول اللہ ﷺ نے آپ کی طرف غلط بات منسوب کرنے کو منع فرمایا ہے: "من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" (بخاری، کتاب العلم، باب اثم من كذب بالغ، حدیث نمبر ۱۰۷۷) کہ یہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی طرف کسی بات کی جھوٹی نسبت کو واضح طور پر حرام قرار دیتی ہے۔

(۲) وہ احکام جو ثابت تو ہوں یقینی دلیل سے، لیکن جو کلمات استعمال کیے گئے ہیں، ان میں ایک سے زائد معنوں کا احتمال ہو، جیسے: "لا تنكحوا ما نكح آباؤكم" (اتسار: ۲۲) نکاح کے معنی عقد نکاح کے بھی ہیں اور مطلقاً عورت سے صنفی تعلق قائم کرنے کے بھی، پہلی صورت میں معنی ہوگا کہ باپ کی جائز منکوحہ سے نکاح حرام ہو، اور دوسری صورت میں یہ معنی بنے گا کہ اگر کسی عورت سے باپ نے بدکاری کر لی ہو تو وہ بھی بیٹے کے لیے حرام ہوگی۔

(۳) نص اپنے ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے بھی یقینی ہو اور اس کا لغوی معنی بھی معلوم ہو، لیکن اصطلاحی اعتبار سے اس کا دائرہ کیا ہوگا؟ یہ بات معلوم نہ ہو، جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "أحل الله البيع وحرم الربو" (بقرہ ۲۷۵) ربو کے لغوی معنی زیادتی کے ہیں، لیکن ہر زیادتی حرام نہیں ہے، قرآن مجید نے اس لفظ کو ایک اصطلاح کے طور پر ذکر کیا ہے، اب کن دو طرح کی اشیاء کے باہمی تبادلہ میں کمی بیشی یا نقد و ادھار پر ربو کا اطلاق ہوگا؟ یہ اس کے لغوی معنی سے واضح نہیں ہوتا، اسی لیے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ: اللہ تعالیٰ نے ربو کو حرام قرار دیا ہے، لیکن اس کا واضح بیان ہمارے سامنے نہیں آیا، لہذا سود سے بھی بچو اور شبہ سود سے

بھی، سُئِلُوا النُّومُ وَالتَّوْبَةُ کا ترجمہ ہے، باب النُّومِ کا ترجمہ ہے، سُئِلُوا کا ترجمہ ہے، النُّومُ کا ترجمہ ہے، والتَّوْبَةُ کا ترجمہ ہے۔

(۴) انصوح میں کچھ ارکام تعبدی ہوتے ہیں، یعنی ان کی مصلحت ہمیں معلوم نہیں ہوتی جیسے نماز میں قرأت قرآن کا حکم قیام کی حالت میں اور تہجدات کا رکوع و سجود کی حالت میں، اور کچھ ارکام کی مصلحت سمجھ میں آجاتی ہے، ایسی انصوح کو "مؤنل بعلات" کہتے ہیں، اب بعض انصوح کے بارے میں یہ بات واضح نہیں ہوتی کہ یہ تعبدی ہے اور لفظی "مفنی" ہی اس کا وار و محدو ہے، یا یہ حکم کسی خاص علت کے تحت ہے اور اس علت کے لوازمات اس حکم کا وار و وسیع ہو جائے گا، جیسے اللہ تعالیٰ نے مضطر شخص کے لیے جان پہچانے کی فرض سے حرام عتہ کے استمول کی اجازت دی ہے، اگر ۱۱۷۳، اگر یہ حکم تعبدی ہو تو صرف حرام نذات تک یہ اجازت محدود ہوگی، اور اگر یہ حکم علت پر مبنی ہو اور علت جان کا پہچانا ہو تو بطور سلطان حرام و اجازت کے استمول کی بھی اجازت ہوگی، کیوں کہ دونوں کا مقصد جان کا پہچانا ہے، اسی طرح اس صفت پر ہم نے متین پر مسج کی اجازت دی ہے، "خف" اپنے لغوی معنی کے لوازمات چربی موزے کو کہتے ہیں، اب ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ یہ حکم تعبدی ہو، اور صرف چمڑوں کی موزوں ہی پر مسج درست ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ مسج کے جائز ہونے کی علت کسی دبیز چیز (جولانسک وغیرہ کے سبارے کے بغیر قائم رہ سکے) سے پاؤں کو چھپائے رکھنا ہو، تو ایسی صورت میں جو زمین بھی اس حکم میں شامل ہوں گے۔

(۵) بعض دفعہ نص ایسے یقینی ذریعہ سے ثابت نہیں ہوتی جس میں مستند و معتبر ہونے کے اعتبار سے کوئی شبہ باقی نہ رہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: جب امام بولا انصالحین کہے تو تم "آمین" کہو (اذا قال الإمام: ولا الضالین) فقولوا: آمین)۔ (ابوداؤد، ص ۱۰۱، باب الترمین، حدیث ۳۹) یہ ایک صحیح درجہ کی حدیث ہے اور محدثین کی اصطلاح میں خبر واحد ہے، لیکن قرآن اور متواتر حدیث کے درجہ کی نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی اس کا انکار کر دے تو اس کو کافر نہیں کہا جاسکتا۔

(۶) بعض انصوح ذریعہ ثبوت کے اعتبار سے صحت اصطلاحیہ بھی کم درجہ کی ہوتی

حدیث ہے جس میں ایک عورت کے لیے دوسرے انسان کے بال کے استعمال کو منع کیا گیا ہے، دوسری طرف شریعت کا یہ حکم ہے کہ بچہ مدت رخصت میں عورت کا دودھ پی سکتا ہے، پہلے حکم کا تقاضا یہ ہے کہ ایک انسان کے جسم میں دوسرے انسان کا خون چڑھانا جائز نہ ہو، کیوں کہ یہ جزو انسانی سے فائدہ اٹھاتا ہے، دوسرے حکم کا تقاضا ہے کہ جائز ہو، کیوں کہ جب غذا کے طور پر جزو انسانی کا استعمال جائز ہے تو دوا کے طور پر بھی اسے جائز ہونا چاہیے، اب مجتہد کو متعین کرنا ہے کہ اس مسئلہ میں کون سی جہت پیش نظر رکھنی چاہئے؟۔

(۱۰) بعض دفعہ نصوص کا لغوی معنی تو واضح ہوتا ہے، لیکن اس کی مراد عرف سے متعین ہوتی ہے، اور عرف کی تبدیلی کے لحاظ سے احکام بدلتے ہیں، جیسے نفقہ کی سلسلہ میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا: "وعلی المولود له رزقہن وکسوتہن بالمعروف" (بقرہ ۲۳۳)، لیکن نفقہ میں معروف مقدار کیا ہے؟ اس کے لیے کوئی ایک پیمانہ نہیں ہے، احوال زمانہ کے لحاظ سے اس کو متعین کیا جاتا ہے۔

اس طرح یہ دس صورتیں بنتی ہیں، ان میں سے پہلی صورت وہ ہے جس میں نہ اجتہاد کی ضرورت ہے اور نہ تقلید کی، بقیہ نو قسمیں وہ ہیں جن میں اجتہاد کی صلاحیت رکھنے والوں کو اجتہاد کی اور نہ رکھنے والوں کو تقلید کی ضرورت پیش آتی ہے، جن مسائل میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہوتی عام طور پر وہ اجماعی اور متفق علیہ ہیں، اور جن میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم ان میں اختلاف رائے بھی پایا جاتا ہے۔

اجتہاد کی نزاکت و دشواری

ان مسائل کو حل کرنے میں مجتہد کو جو آبلہ پانی کرنی پڑتی ہے اس کو سمجھنے کے لیے جاننا چاہیے کہ مجتہد کو کم سے کم یہ کام کرنے پڑتے ہیں:

(الف) اس بات کی تحقیق کہ یہ نصوص مستند طور پر ثابت ہیں یا نہیں؟ اور یہ کوئی معمولی کام نہیں ہے، کیوں کہ احکام سے متعلق مختلف درجات کی احادیث کی تعداد کم و بیش چار



ہزار سے زیادہ ہے، اتنی ساری احادیث کی سند کی تحقیق، راویوں کے احوال کی تلاش اور
درایت اور واقعاتی پہلو سے اس کے معتبر اور نامعتبر ہونے یا قابل عمل اور ناقابل عمل ہونے کا
فیصلہ کرنا، یہ سب نفع کی تحقیق میں داخل ہے۔

(ب) مجتہد کا وہ سراسر کام متعارض روایات میں تخلیق و ترجیح دینا: یہ معلوم کرنا ہے کہ ان
میں سے کوئی نفع منسوخ تو نہیں ہے؟ اس کے لیے نصوص کے وسیع ذخیرہ پر غور و نظر اور
شریعت کے مزاج و مذاق سے آگاہی ضروری ہے۔

(ج) مجتہد کا تیسرا کام یہ ہے کہ نصوص میں جو کلمات وارد ہوئے ہیں وہ ان کا مفہوم
متعین کرے، اس میں دو باتیں شامل ہیں: یہ بھی کہ الفاظ کا لغوی معنی متعین کیا جائے، اور
دیکھا جائے کہ اس سے ظاہری معنی ہی مراد ہے، یا ظاہر اور مقابہ معنی سے الگ کوئی اور معنی
مراد ہے؟ کیوں کہ بعض دفعہ کوئی بات بطور تشبیہ کہی جاتی ہے، بعض اوقات فقط عام ہوتا ہے
اور مراد خاص ہوتی ہے، بعض دفعہ ایک لفظ کے کئی معانی ہوتے ہیں اور قرآن سے معلوم کرنا
پڑتا ہے کہ یہاں لفظ مشترک کا کون سا معنی مراد ہے؟

دوسرے تعبیر کے لب و لہجہ سے یہ بات متعین کرنی ہوتی ہے کہ شارح کا مقصود کیا ہے
؟ مثلاً: امر وجوب کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے، اباحت کے لیے بھی اور استحباب کے لیے
بھی، اس کے علاوہ ایک صورت امر ارشاد کی بھی ہوتی ہے، نفع کے لب و لہجہ اور قرآن کی
رہنمائی میں یہ بات متعین کی جاتی ہے کہ یہاں کون سا معنی مراد ہے، خاتم ہے کہ اس کے لیے
عرفیافت، عربی زبان کے قواعد، اور اصول فقہ پر وسیع نظر ضروری ہے۔

(د) جن مسائل میں کوئی نفع موجود نہ ہو ان میں مجتہد کو دوسرے مسائل کو سامنے رکھتے
ہوئے قیاس سے کام لینا ہوتا ہے، اور قیاس کے لیے ضروری ہے کہ پہلے کتاب و سنت میں
آنے والے حکم کی حلت و دریافت کی جائے اور پھر جو مسائل درپیش ہیں ان پر اس حلت کو
منطبق کیا جائے، اس کے لیے گہری بصیرت اور خدا وادبانت مطلوب ہے، خاتم ہے کہ یہ
کام عوام تو کیا؟ عام علماء بھی نہیں کر سکتے، بل کہ اس کے لیے غیر معمولی علم بھی مطلوب ہے،

تقاید شخصی

اسی اہل تقاید کے بارے میں فقہی کلام کی کچھ باتیں ہیں، مگر تقاید شخصی کے بارے میں چند اہم باتیں ہیں لیکن گھر لیا جائے تو خود مجدد نبوی میں تقاید شخصی کی مثالیں مل سکتی ہیں۔ دہلی اور مختلف علاقوں میں صحابہ کو پیچھے اور اس علاقہ کے لوگوں کے لیے ہدایت دہلی کے وہ اہل تقاید کے پر اہل کر رہے تھے حضرت ابوہریرہؓ کو مدینہ بھیجا گیا حضرت علیؓ اور حضرت زید بن ابیہرہؓ کے مجدد قرار دیے تھے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو خاص طور پر نوادہ بھیجا گیا، خود حضورؐ کے لیے ان کے بارے میں فرمایا کہ "عبداللہ بن مسعودؓ کو نوادہ ہو میں نے اپنی امت کے لیے اس کو پُر کیا۔" (صحیح مسلم) مگر یہی وہ اس ام عبد اللہؓ اور اہل تقاید کے لیے تھے۔ یہی وہ تھے جو تقاید شخصی کی صورتیں ہیں۔

بعد میں شخصی تقاید کو علماء کے واسطے قرار دیا، لیکن بقول حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ یہ واسطہ لغیر ہے، یعنی تقاید شخصی ہدایت خود واسطہ نہیں ہے اسرارِ ربوبی کے طور پر واسطہ دہلی ہے، ان کے کہ فقہاء کے اور میان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے، ان میں بعض راہیں انجان کے لیے سہولت کا باعث ہیں، لیکن وہ قرآن و حدیث سے ہم آہنگ نہیں ہیں اور انسانی کوشش میں اس طرح کی غامی کا پایا جانا اس کی عظمت یا اس کے اخص کے معافی نہیں ہے۔ اگر مختلف لیے مسائل میں مطلق تقاید کی اجازت دے دی جاتی تو لوگ قرآن و حدیث کی اتباع کے بجائے خواہش نفس کی اتباع میں گرفتار ہو جاتے، اور مختلف فقہاء کی اس رائے کو لے لیتے جو ان کے علماء کے مطابق ہوتی، امام احمد، یحییٰ بن سعید قطان اور مگر بن راشد بھی کبار محدثین سے مشترک طور پر ایک صہرت انگیز مضمون منقول ہے، اس جگہ اس کا ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں فرماتے ہیں

”اگر کوئی شخص گانا سننے اور یہ یوں سے غیر ملکی راستے سے لطف
اندوزی کے جواز کے سلسلے میں اہل مدینہ کے قول کو لے لے، جمعہ کے جواز
کے سلسلے میں بعض اہل مکہ کے قول کو لے لے، اور مسکریہ بیض پینے کے جواز
کے سلسلے میں بعض اہل کولہ کے قول کو اختیار کر لے، تو وہ بدترین مخلوق قرار
پائے گا۔“ (مطبوعہ: انجمن اہل حق، ۱۹۷۹ء، ص ۱۵)

اس لیے یہ بات بہتر سمجھی گئی کہ تمام مسائل میں کسی ایک ایسے فقہ کی تقلید کی جائے جس
لے اپنے اجتہاد میں زندگی کے بیشتر مسائل کا احاطہ کیا ہو، تاکہ اتباع ہوئی کا دروازہ بند ہو
جائے اور لوگ کتاب و سنت کی پیروی پر قائم رہیں۔

تقلید میں اعتدال

البتہ پورے عہد تقلید میں وہ باتوں کا لحاظ رکھا گیا، ایک یہ کہ جو نئے مسائل پیدا ہوں
ان میں اجتہاد کیا جائے، تاکہ امت کسی بھی مسئلہ میں تاریکی میں اور شریعت کی روشنی سے
محروم نہ رہے، اسی کو فقہ کی اصطلاح میں ”تخریج مسائل“ یا ”تحقیق منہا“ کہتے ہیں، اور علماء
متفق ہیں کہ یہ اجتہاد کی ایسی صورت ہے جو قیامت تک باقی رہے گی، یہی وجہ ہے کہ کسی دور
میں یہ مسئلہ پیدا نہیں ہوا کہ اب مجتہد نہیں رہے تو فلاں فلاں مسائل کیسے حل ہوں گے؟

دوسرے چوں کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کی اتباع ہی مقصود ہے اور ہر اجتہاد میں خطا
کا احتمال موجود ہے، اس لیے اگر امام کی کوئی رائے واضح طور پر نص سے متعارض ہو (جس کا
فیصلہ کرنا بھی ہر کہہ و مہ کے بس کی بات نہیں، بل کہ مجتہد فی المذہب یا دین دار و باصلاحیت
علماء کا بورا ہی کر سکتا ہے)، یا عصری تہذیبوں کی وجہ سے احتیاط کے خلاف ہوگئی ہو، یا
شریعت کے بنیادی مقاصد سے ہم آہنگ نہ ہو تو وہاں امام کے قول کو ترک کر دیا جاتا ہے،
مذہب اربعہ میں اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، اس جگہ صرف فقہ حنفی سے اس کی ایک
ایک مثال پیش کی جاتی ہے:

۱۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک دار الحرب میں رہا ہوا ہے، لیکن اس سے فقہاء احناف خاص کبرہائے ہند نے اس رائے پر فتویٰ نہیں دیا، کیوں کہ یہ اسے اظہارِ شکی اور مردودِ نص سے متعارض ہے۔

۲۔ امام ابوحنیفہ کے یہاں چہرہ اور کنوں تک ہاتھ دھونا میں داخل نہیں ہے، لیکن دیگر ائمہ احناف نے احتیاط سے کام لیتے ہوئے اور فتویٰ کو دیکھتے ہوئے ضرورت سے واقعی کے ساتھ اس کے چھپانے کو بھی واجب قرار دیا۔

۳۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اگر کوئی مرد اپنی زوجہ کے قیام کو اس کے ہم عمر لوگوں کے انتقال تک انتظار کرنا چاہے، جیسا کہ حضرت علیؑ کا فیصلہ ہے، لیکن بعد سے فقہاء نے دیکھا کہ کائنات کا ایک اہم مقصد وفات و مصرت کی حفاظت ہے اور ان امور میں انتظار عورت کی عزت و آبرو کو خطرہ میں ڈال سکتا ہے، اس لیے انھوں نے حضرت عمرؓ کے فیصلہ پر عملی طور پر مالک کے فیصلہ کو قبول کیا اور اسی پر فتویٰ دیا۔

اس طرح کی سیکڑوں مثالیں فقہاء کے یہاں موجود ہیں، فقہ شافعی میں بھی کم از کم یہی مسائل میں امام شافعی کے قول سے حدید کے بجائے قول قدیم کو فقہائے شوافع نے اختیار کیا، امام اسی بنیاد پر ایک مستقل اصول "الغرض من الخلاف" تمام فقہاء کے یہاں پایا جاتا ہے کہ کسی بھی مسئلہ میں ایسے طریقہ پر عمل کرنے کی کوشش کرنی چاہئے کہ اس سے درست ہوئے یا فقہاء کا اتفاق ہو، اس میں اصل مقصد فقہاء کے اختلاف سے بچنا نہیں ہے، بلکہ ان نصوں کی مخالفت سے بچنا ہے جن پر مختلف فقہاء نے اپنی رائے کی بنیاد رکھی ہے۔

تقلید کی حقیقت ہی یہ ہے کہ "جس شخص کی بات شریعت میں دلیل کا درجہ نہ رکھتی ہو اس کی بات کو دلیل نہ سمجھیں" اس کمان کے تحت مان لیا جائے کہ اس نے قرآن و حدیث کو درست طور پر سمجھا ہے، لیکن اس میں خطا کا احتمال بھی موجود ہے، اگرچہ تقلید کی تعریف میں مختلف تعبیرات اختیار کی گئی ہیں لیکن ان سب کا حاصل یہی ہے، گویا مقلد قیمن باتوں کو مانتے ہوئے کسی فتویٰ پر عمل کرتا ہے، اول یہ کہ کتاب اللہ اور سنت رسول کی طرح اس امام کی بات بات

اور جہت و دلیل نہیں۔ اور یہ کتاب کا اصل مقصد و کتابت کی جگہ کی ہے۔ اور یہ امام
 مجتہد نبی کی طرح مصدق نہیں ہے بلکہ اس کی رائے میں سلطانہ اشغال و ہوا ہے۔
 اب کون و کون کا اور اس کے مزاج میں ہے کہ کتاب ہے کہ کتاب ہے کہ امام کو
 رسول کا درجہ دینا ہے، کتاب اور اجتہاد کی تعریف ہے کہ ایک ملکی جگہ ہے، لیکن اگر آپ کسی عام
 آدمی سے بھی دریافت کریں کہ مثلاً تم فجر میں دو رکعت رکعت اور دو رکعت فرض یوں پڑھتے
 ہو؟ فرض فجر سے پہلے کی دو رکعت کس کی سنت ہے؟ اور دو رکعت فرض اس آیت سے ادا
 کرتے ہو؟ تو اس کا جواب یہی ہوگا کہ دو رکعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہے اور اس دو
 رکعت فرض کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے، کوئی نہیں کہہ گا کہ یہ امام ابوحنیفہ یا امام شافعی کی سنت
 ہے یا انہوں نے حکم دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ کتاب کی حیثیت کسی ماہرین کی رائے سے
 فائدہ اٹھانے کی ہے، لیکن عالم یا عامی ہر ایک کا مقصد و اثر، اور اس کے رسول ہی کی اطاعت
 ہے، اسی لیے بہت سے مقلد علماء، خاص کر ہمارے علماء نے کتاب میں بھی علماء اور ہمدرد
 کو قانع کیا ہے۔

بدگمانی اور غلط فہمی کا سال یہ ہے کہ بعض حضرات کو کتاب اللہ اور سنت رسول کے
 مقابل ایک کتابی رقعہ قرار دیتے ہیں، حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ لفظ کتاب اللہ اور سنت
 رسول سے کھید لیا ہوا مغل ہے، نہ کہ اس کے مقابل کوئی چیز، مثلاً اگر کسی شخص کو نہایت سے
 لے کر تمام تک نماز کے احکام دیکھنے ہوں تو اسے سیکڑوں حدیثیں دیکھنی ہوں گی، پھر
 راویوں کے حالات کمزور کران کے درجات متعین کرنے ہوں گے، متعارض روایات میں
 ترجیح دینا ہوگی، اور نہ ہالے کتنے الفاظ کی لغوی تحقیق کرنی پڑے گی، شاید اس نے کچھ
 سالہا سال مطلوب ہوں، لیکن اگر آپ اللہ کی کتابوں میں "کتاب سورتہ الصلاۃ" اکال لیں تو
 دو تین صفحات میں آپ کو ان تمام مباحث کا پھول مل جائے گا اور نہایت سے لے کر تمام تک
 کے تمام احکام آپ کے سامنے آجائیں گے، اس لیے انصاف کی بات یہ ہے کہ ہمیں فقہاء کا
 ممنون و شکر گزار ہونا چاہئے کہ انہوں نے عام مسلمانوں کے لیے قرآن وحدیث پر عمل

کرنے کو آسان کر دیا ہے۔ اس جگہ امام ظاہریہ علامہ ابن حزم اندلسی کی یہ چشم کشا مہارت بھی اہمیت کی حامل ہے:

”جميع ما استنبطه المجتهدون معدود من الشريعة .
وان خفى دليله على العوام ، ومن أنكر ذلك فقد نسب الأئمة
إلى الخطأ، وأنهم بشرعون ما لم يأذن به الله ، وذلك صلال
من قائله عن الطريق“ (کما فی المیزان الکری للشعرانی ۱/۱۶۱)

ائمہ مجتہدین نے جو کچھ استنباطات کیے ہیں ان کا شمار شریعت میں ہے اگرچہ اس کی دلیل عوام سے مخفی ہو، جس نے اس بات کا انکار کیا گویا اس نے ائمہ کو خطا کی جانب منسوب کیا اور یہ کہا کہ وہ لوگ ایسے احکام مقرر کرتے ہیں جن کی اللہ تعالیٰ نے اجازت نہیں دی ہے، اس طرح کی بات سراسر صراط مستقیم سے بھٹکنے کے مرادف ہے۔

رہ گیا اس تقلید شخصی کا ائمہ اربعہ میں منحصر ہو جانا تو ایسا نہیں ہے کہ کچھ لوگوں نے کسی جگہ بیٹھ کر اس پر اتفاق کر لیا ہو، بل کہ یہ ایک غیبی فیصلہ ہے، چوں کہ ان فقہاء کی آراء کتاب، سنت اور منشا شریعت سے قریب محسوس کی گئیں اور ان کے اجتہادات زندگی کے تمام شعبوں میں موجود ہیں اس لیے امت میں انھیں خاص طور پر پذیرائی حاصل ہوئی، جیسے قرأت و تجوید میں قرأت سبعہ، یا قرأت عشرہ کو جو مقبولیت حاصل ہوئی ہے وہ دوسری قرأتوں کو حاصل نہیں ہو سکی، یا جیسے احادیث صحیحہ کے بہت سے مجموعے مرتب ہوئے لیکن صحیحین کو جو قبول عام و تمام حاصل ہوا وہ کسی اور تالیف کے حصہ میں نہیں آیا، اسی طرح یہ ایک غیبی فیصلہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو من جانب اللہ جو قبولیت حاصل ہوئی وہ کسی اور کو حاصل نہیں ہو سکی، اس میں کسی تعصب اور تنگ نظری کو دخل نہیں ہے اور شاید اس کی مصلحت یہ بھی ہو کہ مذاہب اربعہ نے اجتہاد و استنباط کی مختلف جہتوں کو، فقہائے صحابہ کے اکثر اقوال کو اور قیاس کے مختلف پہلوؤں کو اپنے اندر جذب کر لیا ہے، گویا یہ بحیثیت مجموعی پوری شریعت اسلامی کے

ترجمان اور قرآن وحدیث کی تعلیمات کی لیے شرح و بیان ہیں، اس لیے اس پر معترض ہونا ایک طرح سے خدا کے فیصلہ پر معترض ہونا ہے۔

تیسرا سبب

بعض حضرات کے لیے فقہاء کرام کا کثرت اختلاف بھی موجب تشویش بنا ہوا ہے، وہ کہتے ہیں کہ جب ان حضرات علماء میں اس قدر اختلافات ہیں، اور ہر ایک قرآن وحدیث ہی کا حوالہ دیتا ہے، نیز ہر ایک دوسرے کی رائے کو مرجوح قرار دینے کی کوشش بھی کرتا ہے؛ اس لیے کسی ایک کے صحیح موقف پر ہونے کی ضمانت نہیں لی جاسکتی، بہتر یہ ہوگا کہ خود ہی نصوص قرآن وحدیث کو سمجھ کر عمل کیا جائے۔

جیسا کہ یہ بات وضاحت کے ساتھ آچکی کچھ حضرات فقہاء رحمہم اللہ نے اپنی پوری محنت اور صلاحیت کو بروئے کار لاتے ہوئے مختلف اور متعارض نصوص سے حکم شرعی مستنبط کرنے کی کوشش فرمائی ہے اور اس کے لیے کچھ اصول وضع کیے ہیں جو قرآن وحدیث ہی سے ماخوذ ہیں، ظاہر بات ہے کہ یہ اجتہادی کوششیں ہیں جن کے نتیجہ میں اختلاف کا پایا جانا لازمی امر ہے جو از روئے شرع محمود اور پسندیدہ اختلاف ہے، فقیہ عصر مفتی رشید احمد لدھیانوی رحمہ اللہ نے اختلافات ائمہ کے برحق اور ناگزیر ہونے کے سلسلہ میں ایک بصیرت افروز مضمون تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ ہدیہ ناظرین کرنا فائدہ سے خالی نہ ہوگا، فرماتے ہیں:

”علماء کے اختلاف کا ختم ہو جانا ناممکن ہے، اور اس کی تمنا رکھنے

والا بہت بڑا احمق ہے، اس لیے کہ علماء کا اتفاق صرف اسی صورت میں ہو سکتا

تھا کہ قرآن وحدیث میں ہر شخص سے متعلق ہر فعل کی ہر کیفیت کا حکم منصوص

ہو، اور یہ ناممکن ہے، کیوں کہ دنیا میں انسان غیر محصور ہیں، پھر ہر شخص کے

افعال غیر محصور، اور ہر فعل کی کیفیات اور احکام غیر محصور، پس اگر ایسی

کتاب نازل کر دی جاتی جس میں یہ سب کچھ صراحتاً مذکور ہوتا تو نہ اس کی

حفاظت ممکن ہوتی، نہ اس کا نقل کرنا انسان کے قدرت میں ہوتا، اور نہ ہی اس سے استفادہ کی کوئی صورت ممکن ہوتی۔

پس ضروری ہوا کہ قرآن و حدیث میں جزئیات کی بجائے کلیات مذکور ہوں جن سے ہر جزئیہ کا حکم مستنبط کیا جائے، اور کلیات سے استنباط میں انسان کے عقل و فہم کا دخل ہوتا ہے اور عقول کی سطحیں مختلف ہوتی ہیں جس کی وجہ سے مسئلہ میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، بعض دفعہ جزئیہ ایک ہوتا ہے اور کلیات بھی فریقین کے درمیان مسلم ہوتے ہیں مگر اختلاف اس میں ہوتا ہے کہ یہ جزئیہ کس کلی کے تحت درج ہے۔

مثال کے طور پر جج کے سامنے مدعی اور مدعی علیہ کے وکلاء بحث کرتے ہوئے اختلاف کرتے ہیں، جزئیہ ایک ہے، جن قوانین سے وہ اپنے اپنے نقطہ نظر کو ثابت کرتے ہیں وہ ایک ہی حکومت کے قوانین ہیں، اور فریقین کے مابین مسلم بھی ہیں، مگر اختلاف یوں ہوتا ہے کہ مثلاً مدعی کا وکیل کہتا ہے کہ فلاں قانون کی رو سے اس کیس میں مدعی علیہ کو سزا ہونی چاہیے، اور مدعی علیہ کا وکیل یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ کیس اس قانون کے تحت نہیں آتا جو مدعی کے وکیل نے بیان کیا، بلکہ دوسرے قانون سے مناسبت رکھتا ہے جس کی رو سے مدعی علیہ بری قرار پاتا ہے، دونوں میں خوب بحث ہوتی ہے، ہر ایک اپنے اپنے ترجیحی دلائل پیش کرتا ہے، بالآخر جج دونوں میں سے جس کے دلائل رائج پاتا ہے اس کی جانب فیصلہ دے دیتا ہے، مگر دوسرے وکیل کی نہ اجازت سلب کی جاتی ہے اور نہ اس کو سزا دی جاتی ہے، اور نہ ہی اسے برا سمجھا جاتا ہے بلکہ آئندہ مقدمات میں اسے بدستور بحث کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔

اسی طرح علمِ علاج میں بھی بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، ایلوپیتھی،

ہومیو پیتھی، یونانی اور ویدک وغیرہ کے تو اصول ہی مختلف ہیں، چنانچہ ایلو پیتھی میں علاج بالفسد ہوتا ہے، اور ہومیو پیتھی میں علاج بالثل، پھر ہر طریقہ علاج میں مرض کی تشخیص، اس کے اسباب اور تجویز دوا اور خوراک و پرہیز اور دوا کی مقدار، دوا کی خوراکوں کی تعداد اور دوا کے طریقہ استعمال میں اختلاف ہوتا ہے، مگر اس کے باوجود اس اختلاف کو کوئی برا نہیں سمجھتا، حکیموں اور ڈاکٹروں کے آپسی اختلاف کو دیکھتے ہوئے کوئی شخص ان سے اپنا علاج کرانا نہیں چھوڑتا، بلکہ جس حکیم یا ڈاکٹر پر اعتماد ہوتا ہے اسی سے علاج کرایا جاتا ہے۔

علماء کا اختلاف اس سے بہت کم درجہ رکھتا ہے اس لیے کہ ان کے اصول متحد ہیں، اس کے باوجود اس اختلاف کو برا کہا جاتا ہے، ائمہ کرام کو طعن و تشنیع کا نشانہ بنایا جاتا ہے، حقیقت میں یہ نتیجہ ہے دین اور علم دین کی طرف سے بے توجہی اور بے رغبتی کا، علاج جسمانی کی اہمیت ہے اس لیے ڈاکٹروں کا اختلاف علاج سے مانع نہیں بنتا، اس کے برعکس باطنی امراض کے علاج کی ضرورت نہیں سمجھی جاتی، دین کی قلب میں اہمیت نہیں، اس لیے اختلاف علماء کو حیلہ بنا کر خود رائی کی راہ ہموار کی جاتی ہے۔

معلوم ہوا کہ خوئے بد را بہانہ بسیار، تو ہی اگر نہ چاہے تو باتیں ہزار ہیں، دنیاوی فائدہ کے لیے انسان ہزار اختلافات کو گوارہ کرتے ہوئے اپنے پسندیدہ شخص کی اطاعت باسانی قبول کر لیتا ہے اور دین کا معاملہ جو اس سے بھی اہم ہے اس میں اختلاف علماء کو بہانہ بنا کر من مانی اور خود رائی کرنا چاہتا ہے۔

چوتھا سبب

چوتھا اہم سبب مصادر شریعت میں سے بعض (خواہ ان کی حیثیت اصل مصدر کی ہو یا ذیلی مصدر کی، مثلاً اجماع، عمل متواتر اور آثار موقوفہ) کو دانستہ یا نادانستہ طور سے نظر انداز کرنا ہے۔

اجماع

علامہ ابن جوزی (م ۵۹۷ھ) نے اپنی کتاب ”تلمیس البلیس“ میں ان پھر باطل فرقوں کو تفصیل سے گنایا ہے جو حسب فرمان نبوی ناری ہیں، ان میں ”فرقہ نظامیہ“ (نظامیہ معتزلی کے قبیعین) کا ذکر کیا ہے جن کی گمراہیوں میں سے اجماع، قیاس اور اخبار آحاد کی حجت کا انکار ہے۔ اسی طرح ”ظاہریہ“ کا ذکر کیا ہے جو اجماع و قیاس کے منکر ہیں۔ اسی طرح شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ (م ۷۲۸ھ) کی عبارت کا حاصل بھی یہی ہے کہ جو شخص اجماع کو نہیں مانتا وہ ”اہل السنۃ والجماعۃ“ سے خارج ہے، اپنی کتاب ”منہاج السنۃ“ (۲/۳) میں فرماتے ہیں:

”فان اهل السنة تتضمن النص، والجماعة تتضمن الإجماع، فاهل السنة والجماعة: هم المتبعون للنص والإجماع“، یعنی: السنۃ کا لفظ نص کو متضمن ہے، اور جماعت کا لفظ اجماع کو شامل ہے، پس ”اہل السنۃ والجماعۃ“ وہ لوگ ہیں جو نص اور اجماع کے متبع ہیں۔

رہی یہ بات کہ غیر مقلدین حضرات بھی اجماع کا انکار کرتے ہیں؟ تو یہ بات اظہر من الشمس ہے، نواب صدیق حسن خان بھوپائی کی درج ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیں جو انہوں نے اپنے رسالہ ”افادۃ الشیوخ“ (ص ۱۲۱) میں تحریر فرمائی ہے:

”خلاف است در امکان اجتماع فی نفسہ، و امکان علم ہذا،
 و امکان نقل آں بسوئے ما، و حق عدم است..... و بر تقدیر تسلیم ایں ہمہ
 خلاف است در اں کہ حجت شرعی است یا نہ؟ مذہب جمہور حجیت
 او است، و دلیل بر آں نزد اکثر جمع است فقط، نہ عقل..... و حق عدم
 حجیت او است۔ و اگر تسلیم کنیم کہ حجت است، و علم ہذا ممکن، پس
 اقصی ما فی الباب آنست کہ مجمع علیہ حق باشد، و لازم نمی آید از ایں
 وجوب اتباع او۔“

ترجمہ: اس میں اختلاف ہے کہ اجتماع فی نفسہ ممکن ہے یا
 نہیں؟ اور اجتماع کا علم ہو سکتا ہے یا نہیں؟ اور اجتماع ہم تک منقول
 ہو کر آ سکتا ہے یا نہیں؟ اور حق بات یہ ہے کہ یہ سب باتیں ناممکن ہیں
 اور یہ سب باتیں مان لینے کے صورت میں پھر اس میں اختلاف
 ہے کہ وہ حجت شرعیہ ہے یا نہیں؟ جمہور (اہل السنۃ والجماعۃ) کا مذہب
 یہ ہے کہ وہ حجت ہے۔ اور اس کی دلیل اکثر کے نزدیک صرف نقلی ہے،
 عقلی کوئی دلیل نہیں ہے..... اور حق بات اس کا حجت نہ ہونا ہے.....
 اور اگر ہم مان لیں کہ حجت ہے اور اس کا علم ممکن ہے، تو زیادہ سے زیادہ
 یہ بات ہے کہ جس بات پر اجتماع ہوا ہے وہ بات حق ہوگی، مگر اس سے
 یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی پیروی واجب ہو۔ اھ

حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالن پوری مدظلہ نواب صاحب کی مذکورہ بالا عبارت
 اور اس کا ترجمہ ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”نواب صاحب نے مذکورہ عبارت میں حجیت اجتماع
 کا صرف انکار ہی نہیں کیا بلکہ دو عجیب باتیں بھی کہی ہیں: (۱) جمہور جو
 اجتماع کو حجت شرعیہ مانتے ہیں تو وہ دلیل نقلی کی وجہ سے، یعنی سورہ نسا

کی آیت نمبر ۱۱۵ ﴿وَبَتَّعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ کی وجہ سے حجت مانتے ہیں، نواب صاحب کے نزدیک حجیت اجماع پر کوئی عقلی دلیل نہیں ہے اور مسئلہ کا مدار صرف سمعی دلیل پر رکھنا نواب صاحب کے نزدیک درست نہیں، دلیل عقلی بھی ضروری ہے۔ حالانکہ یہ مزاج تو معزلہ کا ہے، نواب صاحب تو اصحابِ ظواہر میں سے ہیں انھیں عقل سے کیا سروکار؟ مگر جب حجیت اجماع کے انکار کی ضرورت پیش آئی تو عقل کی اتنی اہمیت بڑھ گئی (کہ قرآن کی آیت بھی کافی نہیں)، فیما للعجب۔ (۲) نواب صاحب یہ تسلیم کرتے ہیں کہ بصورتِ اجماع وہ بات برحق ہو سکتی ہے جس پر اجماع منعقد ہوا ہے، مگر پھر یہ گل کھلاتے ہیں کہ: ”اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ: ”اس حق بات کی پیروی واجب ہو“... ماشاء اللہ! چشم بد دور، جب اس حق کی پیروی واجب نہ ہوگی تو کیا اس کے مقابل جو باطل ہے اس کی پیروی کی جائے گی؟ ہریریں عقل و دانش بہا بد گریست۔ (ملاحظہ ہو: مقدمہ ”حدیث اور اہل حدیث“ اور ”رہنہ

اللہ الواسعہ“ ۲/۷۳۵)

اس میں شبہ نہیں کہ آیت کریمہ ﴿وَبَتَّعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ اور حدیث نبوی ”لا تجتمع ائمتی علی ضلالہ“ کا عموم دلالت کرتا ہے کہ امت مسلمہ کے ہر دور کا اجماع حجت ہے، لیکن اجماع کا سب سے اعلیٰ فرد حضراتِ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، صحابہؓ کو اللہ تعالیٰ نے حق کا معیار قرار دیا ہے، خصوصاً حضراتِ خلفائے راشدین کہ ان کے کسی بھی اقدام عمل کو اللہ تعالیٰ نے معروف اور خیر محض بتایا ہے، اسی طرح ان حضرات کے کسی کام سے لوگوں کو منع کرنے کو نبی عن المنکر کی سند عطا فرمائی ہے، اور خصوصیت سے نماز اور زکوٰۃ کے متعلق ان کے اختیار کردہ طریقے اور نظام عمل کو فریضہ اقامت صلاۃ وایتار زکوٰۃ کی انجام دہی قرار دیا ہے، ﴿الَّذِينَ اِنْ مَكَانَهُمْ فِي الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا

الزَّكَاةَ وَأَمْرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ، وَلِلَّهِ غَاقِبَةُ الْأُمُورِ سورہ حج ، آیت ۴۱ کہ یہ لوگ تو ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ (خود بھی) نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں اور (دوسروں) کو بھی نیک کاموں کے کرنے کو کہیں ، اور برے کاموں سے منع کریں ، اور سب کاموں کا اختیار تو خدا ہی کے اختیار میں ہے۔

لہذا عہد خلافت راشدہ کے اجماعی مسائل کی خلاف ورزی ہرگز جائز نہیں ہوگی ، چنانچہ تراویح کی بیس رکعات ، ایک مجلس کی تین طلاقوں کا تین شمار ہونا ، متعہ کی حرمت ، جمعہ کی اذان اول کا اضافہ ، قرآن کریم کو ایک صحیفہ میں جمع کرنا ، یا مصحف عثمانی ہی کا سب کو پابند کیا جانا وغیرہ ، یہ سب امور خیر محض ہیں ، اگرچہ آں حضرت علیہ السلام نے انھیں نہ کیا ہو یا آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کے خلاف کوئی خبر واحد صحیح ہی کیوں نہ منقول ہو ، اسی کے ذیل میں عورتوں کو مسجد میں جانے سے ممانعت بھی داخل ہے ، اگرچہ اس پر اجماع تو منعقد نہیں ہوا ، تاہم حضرت عمرؓ کے منع فرمانے سے اتنا ضرر معلوم ہوا کہ یہ منکر ہے ورنہ وہ اس سے منع نہ فرماتے۔

عمل متواتر

اجماع ہی کی طرح دور نبوی سے بطور تواتر و تعامل منقول ہونے والا عمل بھی ہے ، جو احکام و مسائل دور صحابہ میں اجماعی رہے ہوں ، یا بطور سنت مشہورہ معروف و متداول رہے ہوں عموماً بعد کے لوگوں تک وہ بطریق تعامل و تواتر ہی پہنچے ہیں ، اس لیے ان میں قطعیت و یقین بہ نسبت اخبار آحاد کے زیادہ ہوتا ہے ، اسی لیے امت مسلمہ کے چاروں فقہی مذاہب ، صحابہ سے منقول عمل متواتر کو اہمیت دیتے آرہے ہیں ، اور فقہ حنفی میں تو عمل متواتر کی اہمیت بہت ہی زیادہ ہے ، کیوں کہ درج ذیل آیات کریمہ عمل متواتر کی اہمیت و نزاکت کو بتا رہی ہیں جن سے غرض بصر ممکن ہی نہیں ہے :

(۱) وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ

وَلْيَذَلِّلْنَاهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمَّا ۖ ﴿٥٥﴾

ترجمہ: تم میں جو لوگ ایمان لاویں اور نیک عمل کریں ان سے اللہ تعالیٰ وعدہ فرماتا ہے کہ ان کو زمین میں حکومت عطا فرمائے گا، جیت ان سے پہلے لوگوں کو حکومت دی تھی، اور جس دین کو ان کے لیے پسند فرمایا ہے اس کو ان کے لیے قوت دے گا، اور ان کے اس خوف کے بعد اس کو مہل بہ امن کر دے گا۔

(۲) ﴿الَّذِينَ إِذَا مَكَاتَهُمْ فِي الْأَرْضِ قَامُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، وَلِلَّهِ غَايَةُ الْأُمُورِ ﴿۱﴾ سورہ حج، آیت ۱۸۱
ترجمہ: یہ لوگ تو ایسے ہیں کہ اگر ہم ان کو دنیا میں حکومت دے دیں تو یہ لوگ (خود بھی) نماز کی پابندی کریں اور زکوٰۃ دیں اور (دوسروں) کو بھی نیک کاموں کے کرنے کو کہیں، اور برے کاموں سے منع کریں، اور سب کاموں کا اختیار تو خدا ہی کے اختیار میں ہے۔

پہلی آیت میں صحابہؓ کو خطاب کر کے انھیں خلافت دیئے جانے، روئے زمین میں ان کے قدم جمائے جانے، اور ان کے حق میں امن عام کا وعدہ کیا جا رہا ہے تاکہ وہ لوگ بے خوف و خطر اللہ تعالیٰ کی عبادت کریں، اور دین اسلام کی اشاعت کریں، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ وعدہ پورا فرمایا، اور حضرات خلفائے راشدین کو یکے بعد دیگرے خلافت دی گئی، اور ان حضرات نے اسلام کے ستون بلند و مضبوط کیے، اور اس کے احکام کو نافذ کر کے نمونہ قائم کر گئے۔

دوسری آیت میں فقراءِ مہاجرین جن کو اپنا گھر بار چھوڑ کر ہجرت کرنے، اور مفلسی و بے بسی کی زندگی گزارنے پر مجبور کیا گیا تھا ان کو بشارت دی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں ضرور اپنی زمین میں حکومت عطا کرے گا، اور ان کی پیشگی ستائش کی گئی ہے کہ وہ لوگ حکومت پاکہ اللہ کے دین کی خدمت کریں گے، خود بھی اقامت نماز اور ادائیگی زکوٰۃ کا اہتمام کریں گے، اور دوسروں کو بھی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کریں گے۔

ان آیتوں میں اس ذمہ داری کی جانب اشارہ ہے کہ ظالموں کے ساتھ ان کے لئے کوئی عذاب
 اسلامیہ میں مختلف پہلوؤں سے ظالموں کی شریت کے سامنے جو غلطیوں کی ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ
 کی پسندیدہ ہیں، ان کے زمانہ میں جس اسی مسائل پر ظالموں کو اتفاق ہو گیا، تو وہ وہی ایک
 اسلامی شہر یا ملک کا اتفاق ہو یا پوری خلافت اسلامیہ کا مجموعی طور پر اتفاق ہو وہ سب اللہ تعالیٰ
 کی جانب سے تمکین کے مترادف ہے، کیوں کہ حضرات ظالموں کے ساتھ ان کے لئے جس طرح
 شیخین اپنی حدود و خلافات میں کسی ایسے عمل کو جو روح شریعت کے خلاف ہو، یا انہماکی سے
 میل نہ کھاتا ہو کسی بھی صورت میں برداشت کرنے والے نہیں تھے، اگر اس عمل کو ان کی تائید
 حاصل ہے، یا انہوں نے اس سے سکوت برتا ہے تو مذکورہ آیتوں کے اشارہ اس کے مطابق
 وہ اللہ تعالیٰ کی پسندیدہ عمل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بعد والوں کو مجدد خلافت راشدہ سے جو عمل بطور وراثت ملا انہوں نے
 اس کو حد درجہ اہمیت دی، اور قرآن و حدیث کی نصوص کو سمجھنے اور ان کی مراد تک پہنچنے کے
 سلسلہ میں تعامل سلف کو ہرگز نظر انداز نہیں کیا، امام مالک رحمہ اللہ نے مدینہ منورہ کے مہاجرین
 ہونے اور مہاجر و انصار صحابہ کا مسکن ہونے کی وجہ سے اہل مدینہ کے تعامل کو دانتوں تلے دبا
 لیا، جب کہ اہل کوفہ نے سیدنا ابن مسعود، حضرت علی مرتضیٰ، حضرت ابوہریرہ رضی اللہ
 عنہم جیسے اہل صحابہ نیز سیکڑوں کیا ہزاروں صحابہ کے پیوند خاں کوفہ و بصرہ ہو جانے،
 اور حضرات شیخین رضی اللہ عنہما کی عراق پر خصوصی نظر و توجہ کی بنا پر اہل کوفہ کے موروثی عمل کو
 اہمیت دی، اسی طرح دیگر بلاد اسلامیہ کا حال ہے جہاں کثیر تعداد میں صحابہ کرام قاتل
 ہوئے، اور شریعت کی تبلیغ فرمائی۔

امام مصر لیث بن سعد کے خط بنام امام مالک سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ جمع بلاد
 اسلامیہ میں عمل متواتر کی کیا حیثیت تھی، امام مالک رحمہ اللہ نے امام مصر لیث بن سعد کے
 نام ایک مکتوب گرامی بھیجا تھا جس میں آپ نے عمل اہل مدینہ کی اہمیت پر روشنی ڈالی تھی، اس
 کے جواب میں امام لیث بن سعد نے طویل مکتوب تحریر فرمایا، جس میں عمومی طور پر عمل

متواتر کی حیثیت پر مدلل گفتگو فرمائی، حافظ ابن قیم نے اپنی مایہ ناز تصنیف "إبدار الموقنین" (۸۸۲/۳) میں یہ خط مکمل نقل فرمایا ہے، ذیل میں اس خط کے ایک اقتباس کا ترجمہ اختصار کے ساتھ پیش کیا جاتا ہے:

آپ پر سلامتی ہو، میں اس اللہ کی تعریف کرتا ہوں جس کے سوا کوئی معبود نہیں، اللہ تعالیٰ ہمیں اور آپ کو عافیت عطا کریں، اور دنیا و آخرت میں انجام بخیر فرمائیں، آپ کا خط موصول ہوا جس میں آپ نے اپنی خیریت کا ذکر فرمایا مجھے اس سے خوشی ہوئی، اللہ تعالیٰ اس خیریت کو دائم فرمائیں، اور شکر کی توفیق اور مزید احسان کے ذریعہ تمام فرمائیں۔

"آپ نے (عمل اہل مدینہ کی ترجیح کے سلسلہ میں) اس آیت کریمہ کا حوالہ دیا: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾ (سابق اور جو پہلے تھے) انصار والذین اتبعوہم بإحسان، رضى الله عنهم ورضوا عنه وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم (ترجمہ: اور جو پہلے تھے و انصار (ایمان لانے میں سب سے سابق اور مقدم) ہیں، اور (بقیہ امت میں) جتنے اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ہیں اللہ ان سب سے راضی ہوا، اور وہ سب اس سے (یعنی اللہ سے) راضی ہوئے، اور اس نے (یعنی اللہ تعالیٰ نے) ان کے لیے ایسے باغات مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی جن میں وہ ہمیشہ ہمیش رہیں گے، اور یہ بڑی کامیابی ہے)

تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ ان سابقین اولین صحابہ میں سے بہت سے اللہ کے راستہ میں جہاد کے لیے نکل گئے، (عراق، شام اور مصر وغیرہ) جگہ جگہ فوجی چھاؤنیاں قائم کیں، بہت سے لوگ ان کے پاس جمع ہو گئے، ان کے درمیان انھوں نے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ کے احکام کو

اجاگر فرمایا، قرآن وحدیث میں جس مسئلہ کا حل سراحثاً انھیں نہیں ملا اس میں اپنی رائے سے اجتہاد کیا، ان حضرات کی نگرانی حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم (خلفائے ثلاثہ) نے کی، یہ حضرات مسلمان فوجوں کو ضائع کرنے یا ان کی جانب سے تغافل برتنے والے نہیں تھے، بلکہ اقامت دین کی خاطر، اسی طرح کتاب وسنت میں اختلاف سے باز رکھنے کی خاطر معمولی معمولی باتوں پر والاٹائے تحریر فرماتے تھے، چنانچہ کوئی بھی ایسا حکم جس کی قرآن کریم میں صراحت ہو، یا نبی پاک ﷺ نے اس پر عمل کیا ہو، یا آپ کے بعد صحابہ میں اس کے متعلق کوئی مشورہ ہوا ہو جملہ امور سے ان حضرات خلفاء نے مسلمان فوجوں کو باخبر رکھنے کا اہتمام فرمایا، لہذا اگر کوئی ایسا عمل سامنے آئے جس پر صحابہ کرام مصر، شام اور عراق (دور دراز کے شہروں) میں حضرات شیخین اور عثمان کے دور میں عمل پیرا رہے ہوں، اور ان تینوں حضرات خلفاء نے اس کے علاوہ کا امر نہیں فرمایا؛ تو ہم نہیں سمجھتے کہ ان مسلم فوجوں کے لیے اس کو چھوڑ کر کسی نئے کام کا کرنا جائز ہوگا جس کو ان کے سلف صحابہ کرام اور تابعین عظام نے نہیں کیا۔

باوجودیکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے آں حضرت ﷺ کے بعد بہت سے مسائل میں اختلاف کیا، اور مختلف فتوے دیئے جو آپ کو معلوم ہیں، پھر کبار تابعین سعید بن مسیب جیسے حضرات نے بھی خوب اختلاف کیا، ان کے بعد ابن شہاب زہری اور ربیعۃ الراعی جیسے صفار تابعین نے اپنے سلف کی بعض آراء سے اختلاف کیا، ربیعہ کے سلسلہ میں تو آپ کے خیال، اور ان کے بعض بڑے مثلاً یحییٰ بن سعید، عبید اللہ بن عمر اور کثیر بن فرقہ وغیرہم کے خیالات کا تو مجھے بھی علم ہے جو ان پر نکیریں کیا کرتے تھے، میں بھی ان کی بعض باتوں کو ناپسند کرتا تھا اور آپ نے میری تائید بھی فرمائی، اس کے

ہاوجود ربیعہ کے پاس پختہ عقل، فصیح و بلیغ زبان، فضل و کمال، اپنے پر اسے
سے مفلسانہ برتاؤ کے ساتھ ساتھ بہت کچھ خیر ہے۔

ابن شہاب کی تو ذاتی آراء ہی میں اختلاف رہا کرتا تھا، جب ہم ان
سے ملتے یا ہم میں سے کوئی کسی مسئلہ میں ان سے خط و کتابت کرتا تو ہوا
اوقات ایک ہی مسئلہ میں ہاوجود وسعت علم ان کی قین قین راہیں ہو جاتیں،
انہیں محسوس نہیں ہوتا تھا کہ وہ اس مسئلہ میں اس سے پہلے اس سے مختلف
رائے ظاہر کر چکے ہیں، یہی بات میرے نزدیک ان کی فقہی آراء کے ترک
کا سبب بنی جس پر آں محترم نے مجھے نکیر فرمائی ہے۔

آپ کو یہ بھی معلوم ہے کہ مجھ پر (اہل مدینہ کی جانب سے) اس
وجہ سے تنقید کی گئی ہے کہ میں نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ ان
چھاؤنیوں کا رہنے والا کوئی مسلمان بارش کی وجہ سے (حقیقی طور پر) جمع
بین الصلواتین کرے، ہاوجودیکہ عاقلہ شام میں بارش مدینہ منورہ سے زیادہ
ہوتی ہے وہاں کبھی کسی امام نے بارش کے دن جمع بین الصلواتین نہیں کیا،
جب کہ وہاں یہ حضرات صحابہ رہ چکے تھے: ابو عبیدہ بن جراح، خالد بن
ولید، یزید بن ابی سفیان، عمرو بن العاص، معاذ بن جبل، شریک بن حسنہ،
ابو الدرداء اور بلال بن رباح رضی اللہ عنہم، اسی طرح مصر میں حضرات ابو
ذر، زبیر بن عوام، سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم تھے، جن میں تو سب
(۷۰) بدری صحابہ رہ چکے ہیں، یہی حال دیگر چھاؤنیوں کا ہے، چنانچہ
سرزمین عراق میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حذیفہ بن یمان، عمران بن
حصین رضی اللہ عنہم جیسے صحابہ تھے، اور امیر المؤمنین حضرت علی بن ابی
طالب رضی اللہ عنہ بھی وہاں مقیم ہو گئے تھے جن کے ساتھ بہت سے صحابہ
کرام نے بود و باش اختیار کر لی تھی، مگر ان حضرات میں سے کسی نے بھی

مغرب و مشرق کے درمیان جمع حقیقی کبھی نہیں کیا۔

اسی قبیل سے "الفصاء بشهادة وبعین" (ایک گواہی کو دینی
اور مدعی کی قسم کی بناء پر فیصلہ کرنے کا مسئلہ بھی ہے، آپ کو معلوم ہے کہ
مدینہ میں برابر اس سے مطابق فیصلہ کیا جاتا رہا ہے مگر شام، مصر، اور
عراق وغیرہ بلاد اسلامیہ میں صحابہ کرام نے کبھی اس کے مطابق فیصلہ
نہیں کیا، اور نہ خلفائے راشدین نے ایسا کرنے کے سلسلہ میں انھیں کچھ
تحریر فرمایا۔

پھر جب حضرت عمر بن عبدالعزیز خلیفہ بنے۔ اور آپ کو معلوم ہے
کہ وہ احیائے سنت کے کس قدر حریص تھے؟ اقامت دین، اصلاحات
رائے، اور سلف کے طریقہ کار کی واقفیت اور اتقان میں یا مقام و مرتبہ تھے
تھے؟ تو ان کو ذریعہ بن حکیم نے لکھا کہ آپ تو خود بھی جب مدینہ کے گورنر
تھے تو ایک گواہ اور صاحب حق کی قسم کی بنیاد پر فیصلے کیا کرتے تھے، تو انھوں
نے جواب لکھا کہ ہم مدینہ میں تو اس پر فیصلے کیا کرتے تھے مگر اہل شام و
ہم نے اس کے علاوہ پرکار بند پایا، اس لیے اب تو ہم دو عادل مردوں یا ایک
مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر ہی فیصلہ کرتے ہیں، اسی طرح انھوں نے بارش
کی وجہ سے مشرق و مغرب کو جمع نہیں فرمایا جب کہ بارش ان کے گھر میں
موسلا و حار ہوتی تھی۔

اس اقتباس سے یہ اندازہ لگانا مشکل نہ ہوگا کہ علمائے امت کی نظر میں عمل متواتر کی
کیا اہمیت ہے، لہذا اس کے بالمقابل کسی خبر واحد کو پیش کرنا، یا خبر واحد کو اس پر فوقیت دینا
کہاں تک مناسب ہوگا؟ قارئین خود فیصلہ کر سکتے ہیں، چہ جائے کہ عمل متواتر پر مبنی احکام
و مسائل کو بے دلیل یا ضعیف بنیاد پر مبنی قرار دیا جائے۔

آثار موقوفہ

بعض حضرات ہر مسئلہ کی دلیل میں مرفوع حدیث کا مطالبہ کرتے ہیں، یا یہ رجحان عمومی طور پر پایا جاتا ہے کہ حدیث مرفوع کے ہوتے ہوئے موقوف (اثر صحابی یا تابعی وغیرہ) کی چنداں اہمیت نہیں ہے، اور بہر صورت مرفوع کو موقوف پر ترجیح دینے کی کوشش ہوتی ہے، حالاں کہ بسا اوقات موقوف بھی کسی نہ کسی مرفوع پر مبنی ہوتی ہے بلکہ معارض مرفوع سے مضبوط تر دلیل پر بھی مبنی ہوتی ہے، نیز بہت سے مواضع میں مرفوعات میں ناسخ و منسوخ، اور قابل عمل یا ناقابل عمل کی تعیین موقوفات و آثار کے بغیر ممکن نہیں ہوتا، اسی وجہ سے صدر الاول کے علماء و محدثین مرفوعات کے پہلو بہ پہلو موقوفات و آثار کو نہ صرف روایت کرتے تھے بلکہ ان سے استدلال بھی کرتے تھے، اور انھیں احادیث کے زمرہ میں شمار کیا کرتے تھے۔

چنانچہ تاریخ اسلام کی پہلی اور دوسری صدیاں اسی طرز تالیف اور انداز تدوین سے مانوس تھیں، اور عمومی طور سے مضامین فقہیہ پر احادیث مبارکہ کو جمع کیا جاتا تھا، زمانہ خیر القرون کا تھا اس لیے سند کا اتصال بھی ضروری نہیں سمجھا جاتا تھا، بلکہ مراسیل بھی قبول کی جاتی تھیں، اور موقوفات و مقطوعات (آثار صحابہ و تابعین) کو بھی اسی اہمیت سے لیا جاتا تھا جس اہمیت سے مرفوعات کو لیا جاتا تھا، اس دور کے مصنفین کا انداز تصنیف یہ تھا کہ کسی ایک باب سے متعلق حدیثوں کو ایک باب میں جمع کرتے پھر مختلف ابواب کو اپنے اپنے ذوق کے اعتبار سے مرتب کر دیتے تھے۔ اس دور میں جو کتابیں تصنیف کی گئی ہیں وہ ”مصنف“، ”سنن“، ”موطا“ اور ”جامع“ کے ناموں سے جانی جاتی ہیں۔

حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے ”الإنصاف فی بیان سبب الاختلاف“ اور ”حجة الله البالغة“ میں اس دور کے تصنیفی امتیاز اور عمل بالسنۃ کے سلسلہ میں ان کے عمومی ذوق و رجحان پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، فرماتے ہیں:

”اس طبقہ کے علماء کا طرز عمل ایک دوسرے سے ملتا جلتا تھا،

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے خواہ وہ مرسل ہو یا مسند دونوں سے تمسک کیا جائے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے اقوال سے استدلال کیا جائے کیوں کہ ان کے علم میں یہ اقوال یا تو خود آں حضرت ﷺ کی احادیث سے منقولہ تھیں جن کو انھوں نے مختصر کر کے موقوف بنالیا تھا، (چنانچہ ابراہیم نخعیؒ نے ایک موقع پر جب کہ انھوں نے یہ حدیث روایت کی تھی کہ آں حضرت ﷺ نے محافلہ اور مزاہبہ سے منع فرمایا ہے اور ان سے کہا گیا تھا کہ کیا تمہیں اس کے سوا اور کوئی حدیث آں حضرت ﷺ سے یاد ہی نہیں؟ کہا تھا کہ کیوں نہیں، لیکن میں یہ کہتا ہوں کہ: "قال عبد اللہ" اور "قال علقمہ" مجھے زیادہ پسند ہے، اسی طرح شعی نے جس وقت ان سے ایک حدیث کی بابت سوال کیا گیا اور کہا گیا کہ اس کو رسول اللہ ﷺ تک مرفوع کر دیا جائے تو یہ جواب دیا تھا کہ نہیں مرفوع نہ کرو، ہم کو یہ زیادہ محبوب ہے کہ پیغمبر ﷺ کے بعد کے کسی شخص سے اس کو نقل کیا جائے کیوں کہ اگر روایت میں کچھ کمی بیشی ہوگی تو وہ بعد کے شخص پر ہی ہوگی)

یا پھر حکم منصوص سے ان کا استنباط انھوں نے خود اپنے اجتہاد سے کیا تھا، اور ہر صورت میں صحابہ اور تابعین اپنے طرز عمل کے اعتبار سے بعد کے آنے والوں سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ صاحب الرائی اور علم کے اعتبار سے سب سے بڑھ چڑھ کر تھے، لہذا سوائے اس صورت کے کہ ان کے باہم کسی مسئلہ میں اختلاف ہو اور آں حضرت ﷺ کی حدیث ان کے قول کے صریح خلاف موجود ہو ہر حال میں ان کے اقوال پر عمل کرنا لازم ہے۔

اور جس صورت میں کسی مسئلہ کے اندر رسول اللہ ﷺ کی

احادیث مختلف ہوتیں تو اقوال صحابہ کی طرف رجوع کرتے تھے، اگر صحابہ کسی حدیث کے منسوخ ہونے کے قائل ہوتے یا اس کو ظاہری معنی سے پھیر دیتے، یا اس بارے میں کچھ صراحت نہ کرتے لیکن ترک حدیث پر اور اس کے بموجب عمل نہ کرنے پر متفق ہوتے تو یہ بات بھی اس حدیث میں بمنزلہ کسی علت کے ظاہر کرنے یا اس کے منسوخ ہونے یا اس کی تاویل کا حکم دینے کے تھی، بہر حال ان سب صورتوں میں اس طبقہ کے علماء نے صحابہ ہی کا اتباع کیا، اور یہی وجہ ہے کہ امام مالکؒ نے کتے کے برتن میں منہ ڈالنے پر سات مرتبہ دھونے کا حکم دینے والی حدیث کے سلسلہ میں فرمایا: ”جاء هذا الحديث و لا أدري ما حقيقته“ (یہ روایت تو آئی ہے لیکن مجھے معلوم نہیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے)، امام مالک کے فرمانے کا مقصد یہ ہے کہ میں نے فقہاء کو اس پر عمل کرتے نہیں دیکھا۔

اور جب صحابہ اور تابعین کے مذاہب بھی کسی مسئلہ میں مختلف ہوتے تو ہر عالم کے نزدیک اپنے اہل شہر اور اپنے ہی اساتذہ کا مذہب پسندیدہ تھا، کیوں کہ وہ ان کے صحیح اور غیر صحیح اقوال سے زیادہ باخبر ہوتا اور جو اصول کہ ان اقوال کے مناسب ہوتے ان کو زیادہ محفوظ رکھتا تھا، پھر شاہ صاحب اہل مدینہ، اہل مکہ اور اہل کوفہ کے تعلق سے کچھ مثالیں پیش فرما کر فرماتے ہیں:

پھر اگر اہل شہر کسی مسئلہ پر متفق ہوتے تو اس طبقہ کے علماء اس کو دانتوں سے پکڑتے تھے، چنانچہ ایسے ہی مسائل کے بارے میں امام مالکؒ فرمایا کرتے ہیں: ”السنة التي لا اختلاف فيها عندنا“، (یعنی یہ وہ سنت ہے کہ جس کے بارے میں ہمارے یہاں

کچھ بھی اختلاف نہیں)

اور جو اہل شہر میں بھی اختلاف ہوتا تو سب سے قوی اور سب سے راجح قول کو لیتے تھے، خواہ یہ قوت کثرت قائلین سے حاصل ہوتی، یا کسی قیاس قوی کی موافقت سے یا کتاب و سنت کی کسی تخریج سے، اور اسی قسم کے مسائل میں امام مالک یوں فرمایا کرتے ہیں: "هذا أحسن ما سمعت"، یعنی جو کچھ میں نے سنا ہے اس میں یہ سب سے بہتر ہے۔

اور جب صحابہ و تابعین کے ان اقوال میں بھی کہ جو ان کے پاس محفوظ تھے مسئلہ کا جواب نہ پاتے تھے تو ان ہی کے کلام سے اس کو نکالتے تھے، اور اس کے متعلق ان کے اشارہ اور اقتضاء کو تلاش کرتے تھے۔ پھر شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"والهموا في هذه الطبقة التدوين ، فدوّن مالك ومحمد بن عبد الرحمن بن أبي ذئب بالمدينة ، وابن جريج وابن عيينة بمكة، والثوري بالكوفة وربيع بن صبيح بالبصرة ، وكلهم مشوا على هذا المنهج الذي ذكرته."

اور اسی طبقہ میں کتابوں کی تدوین دل میں ڈالی گئی، چنانچہ امام مالک اور محمد بن عبد الرحمن بن ابی ذئب نے مدینہ میں، ابن جریج اور ابن عیینہ نے مکہ میں، سفیان ثوری نے کوفہ میں اور ربیع بن صبیح نے بصرہ میں تصنیفیں کیں، اور یہ سب حضرات اسی روش پر چلے جو میں نے بیان کی۔ (امام ابن ماجہ اور علم حدیث، ص ۱۸۹ تا ۱۹۳)

غرض ابھی دوسری صدی ختم بھی نہ ہونے پائی تھی کہ علم حدیث میں بکثرت تصانیف مدوّن ہو کر شائع ہو چکی تھیں اور امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے تلامذہ نے تمام عالم اسلام کو فقہ و

حدیث سے معمور کر دیا تھا، اسی صدی میں فقہ حنفی اور فقہ مالکی کی تدوین ان احادیث و آثار میں روشنی میں مکمل ہو گئی کہ جن پر فقہاء صحابہ و تابعین اور ارباب فتویٰ کا عمل درآمد چلا آ رہا تھا۔ یہ وہ زمانہ ہے کہ امام بخاری و مسلم اور دیگر مصنفین صحاح ستہ ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے تھے، ارباب صحاح ستہ نے بھی بیشتر ان ہی دونوں اماموں کے تلامذہ یا تلامذہ کے تلامذہ سے علم حدیث کی تحصیل کی ہے۔

پانچواں سبب

احادیث کے سلسلہ میں شعوری یا غیر شعوری طور سے ذہن میں اس خیال کا رائج ہو جانا کہ حجت شرعی صرف وہ احادیث ہیں جو اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح ہیں، اور جو ان حضرات کی اصطلاح میں ضعیف کہی جاتی ہیں وہ سب سے حجت نہیں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ سرکارِ دو عالم ﷺ کی تیس سالہ زندگی میں آپ کے اقوال، افعال، تقریرات، خلقی و خلقی احوال کا مجموعہ جو دربارِ نبوی کے حاضر باش صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ذریعہ نقل و نقل ہوتا ہوا امت کو پہنچا ہے روایت و درایت کے اعتبار سے اس کی صحت و صداقت کو جاننے کے لیے محدثین اور فقہاء امت نے اس قدر ممکنہ تدابیر و قوانین اپنائے جو صرف اور صرف اسی امت محمدیہ کی خصوصیت ہیں، ثبوت و استناد کے اعتبار سے حدیثوں کے مختلف درجات قائم کیے جن کو صحیح، حسن، ضعیف وغیرہ سے جانا جاتا ہے، چنانچہ عمل اور استدلال کے اعتبار سے بھی ان میں فرق مراتب لابدی امر ہے۔

حضرات محدثین نے نقل و روایت کے اعتبار سے اس کے ثبوت کی تحقیق کا بیڑا اٹھایا، حضرات فقہاء نے ان کی تہ میں چھپے ہوئے معانی اور احکام و حکم کے اجاگر کرنے کے سلسلہ میں اپنی محنتیں صرف فرمائیں، ہر ایک طبقہ کی محنتوں کا دائرہ عمل ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور واقعہ یہ ہے کہ دونوں کی محنتوں اور فراہم کردہ نتائج سے فائدہ اٹھانا امت کے لیے ضروری ہے، صرف ایک کے نقطہ نظر پر خود کو مرکوز کر لینا نہ تو عقل مند ہی ہوگا اور نہ ہی سودمند۔

حضرات محدثین کرام رحمہم اللہ نے قرآن وحدیث کی تصحیح اور صحابہ کے اہمالی روایتی میں حدیث صحیح کی پانچ شرطیں مقرر کی ہیں: سند کا متصل ہونا، راویوں کا عادل ہونا، ضابطہ ہونا، اور حدیث کا شد واد اور طاعت قیاد سے محفوظ ہونا۔ حدیث حسن بھی انہیں رسالت کی حامل ہوتی ہے، البتہ اس کے کسی راوی میں ضبط کے اعتبار سے معمولی کمی ہوتی ہے جس کی وجہ سے اس کی حدیث نہ تو صحیح کہی جاسکتی ہے اور نہ ہی ضعیف میں شمار ہوتی ہے، حسن کی ایک قسم وہ ضعیف حدیث ہے جو تعدد طرق کی وجہ سے قوت پا کر حسن بن جاتی ہے، اور جو حدیث اس سے بھی فروتر ہو وہ ضعیف کہلاتی ہے جس کے مراتب مختلف ہوتے ہیں، سب سے کمزیرا موضوع ہے۔

صحیح اور حسن کے تو قابل استدلال ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ مجمع ابواب دین میں مراتب کا خیال کرتے ہوئے ان سے استدلال کیا جاتا ہے، البتہ ضعیف کے سلسلہ میں علماء کا اختلاف ہے، جمہور کا خیال ہے کہ احکام یعنی حلال وحرام کے باب میں تو ضعیف کو حجت نہیں بنایا جاسکتا ہے، البتہ فضائل اعمال، ترفیہ وترہیب، قصص، مغازی وغیرہ میں اس کو دلیل بنایا جاسکتا ہے بشرطیکہ موضوع نہ ہو، چنانچہ ابن مہدی، امام احمد وغیرہم سے منقول ہے: "إذا روينا في الحلال والحرام شددنا، وإذا روينا في الفضائل ونحوها تساهلنا"۔ (فتح الممت، وظلر الامالی ص ۱۸۲ بلاء عہ)۔ کہ ہم لوگ جب حلال وحرام کے باب میں کوئی حدیث روایت کرتے ہیں تو سختی سے جانچتے ہیں اور جب فضائل وغیرہ کا مضمون روایت کرتے ہیں تو نرمی برتتے ہیں، بعض حضرات کے نزدیک باب احکام میں بھی ضعیف حدیث حجت ہے، جبکہ دوسرے بعض کے نزدیک سرے سے حجت نہیں۔

قال العلامة اللكنوى بعد ذكره الآراء الثلاثة في

المسئلة: ومنع ابن العربي العمل بالضعيف مطلقاً، ولكن

قد حكى النووى في عدة من تصانيفه إجماع أهل الحديث

وغيرهم على العمل به في فضائل الأعمال ونحوها خاصة،

فهذه ثلاثة مذاهب. اهـ. (الاجوبة الفاضلة)

علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے مذکورہ تینوں راہیں نقل کرنے کے بعد فرمایا: ابن عربی نے تو ضعیف پر عمل کو مطلقاً منع کیا ہے مگر حافظ نوویؒ نے اپنی متعدد تصانیف میں محدثین اور ان کے علاوہ طبقہ علماء کا فضائل اعمال وغیرہ میں ضعیف کے قابل عمل ہونے پر اتفاق نقل کیا ہے، تو یہ کل تین مذاہب ہو گئے۔

بدقسمتی سے آج بعض حلقوں کی جانب سے پوری شد و مد کے ساتھ یہ غلط فہمی پھیلائی جا رہی ہے کہ ضعیف حدیث قطعاً ناقابل اعتبار ہے، اس کا محل موضوع کی طرح روی کی ٹوکری ہے، حجت صرف صحیح حدیث ہے، صحیح کے مصداق میں کچھ باشعور حضرات حسن کو تو شامل کر لیتے ہیں، ورنہ عام سطح کے لوگ اس کے بھی روادار نہیں ہیں، اور بعض غلو پسند طبعیتیں تو صحیحین کو چھوڑ کر بقیہ کتب حدیث کو "صحیح الکتاب الفلانی" و "ضعیف الکتاب الفلانی" جیسے عمل جراحی کا نشانہ بنائے ہوئے ہیں، اور اپنے اجتہاد کے مطابق اہم کتب حدیث کا آپریشن کرتے ہوئے ان کی حدیثوں کو صحیح اور ضعیف دو خانوں میں تقسیم کر کے شائع کر رہے ہیں۔ فالی اللہ المشتکی۔ آئیے ضعیف حدیثوں کی استدلالی حیثیت کا مختصر جائزہ لیں۔

ضعیف حدیث باب احکام میں

جہاں تک احکام شرعیہ میں ضعیف حدیث کے استعمال کا تعلق ہے تو جمہور محدثین و فقہاء کے طرز عمل سے صاف ظاہر ہے کہ ضعیف سے حکم شرعی پر استدلال کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ ضعف شدید نہ ہو یعنی سند میں کوئی متہم یا کذاب راوی نہ ہو، ضعیف سے استدلال کی چند صورتیں ہیں۔

پہلی صورت:

مسئلہ میں اس کے علاوہ کوئی مضبوط دلیل نہ ہو، مختلف مکاتب فکر کے تعلق سے اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) حنفیہ: امام ابوحنیفہؒ کا ارشاد ہے: "الخبر الضعیف عن رسول اللہ ﷺ أولى من القیاس، ولا یحل القیاس مع وجودہ" (المعلیٰ لابن حزم ۱۶۱/۳) یعنی باب میں اگر ضعیف حدیث بھی موجود ہو تو قیاس نہ کر کے اس سے استدلال کیا جائے گا۔ چنانچہ:

(۱) نماز میں قہقہہ سے نقض وضو والی حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے، آپ نے اس کو قیاس پر مقدم کیا۔

(۲) "اکثر الحيض عشرة أيام" حدیث باتفاق محدثین ضعیف ہے، حنفیہ نے اس کو قیاس پر مقدم کیا۔

(۳) "لا مهر أقل من عشرة دراهم" اس کے ضعف پر محدثین متفق ہیں، اور حنفیہ نے قیاس نہ کر کے اس کو معمول بہ بنایا۔ (اعلام الموقعین ۱/۳۱، ۳۲)

محقق ابن ہمام فرماتے ہیں: "الاستحباب یثبت بالضعیف غیر الموضوع" ضعیف جو موضوع کی حد تک نہ پہنچی ہوئی ہو اس سے استحباب ثابت ہوتا ہے۔ (فتح القدر باب النوافل ۱۳۹/۲)

(ب) مالکیہ: امام مالک کے نزدیک مرسل بمعنی منقطع حجت ہے، جو جمہور محدثین کے نزدیک ضعیف ہے، مالکیہ کی معتمد ترین کتاب "نشر البنود علی مرقی السعود" میں ہے: "علیم من احتجاج مالک بالمرسل أن کلاً من المنقطع، والمعضل حجة عندهم لصدق المرسل بالمعنی الاصولی علی کل منها" (۶۳/۲) کما فی "التعریف بأوهام من قسم السنن الی صحیح وضعیف" للدکتر محمود سعید ممدوح

(ج) شافعیہ: مرسل حدیث امام شافعی کے نزدیک ضعیف ہے، لیکن اگر باب میں صرف مرسل ہی ہو تو وہ اس سے احتجاج کرتے ہیں، حافظ سخاوی نے ماوردی کے حوالہ سے بات فتح المغیث میں نقل کی ہے۔ (۲۷۰/۱)

حافظ ابن قیم نے نقل کیا ہے کہ امام شافعی کے نزدیک ضعیف حدیث قیاس پر مقدم ہے چنانچہ: (۱) انھوں نے صید "وَجَّ" کی حدیث کو ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔ (۲) مکی کے اندر اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کے جواز والی حدیث کو ضعف کے باوجود قیاس پر مقدم کیا۔ (۳) "من فاء أو رعف؛ فلیتوضأ، ولین علی صلاحہ" کو اپنے ایک قول پر مطابق باوجود ضعف کے قیاس پر ترجیح دی۔ (الامام المومنین ۳۲/۱)

(د) حنابلہ: ابن التجار حنبلی نے شرح اللکوکب المنیر (۵۷۳/۲) میں امام احمد کا یہ قول نقل کیا ہے: "لست أخالف ما ضعف من الحديث إذا لم يكن في الباب يدلغه" یعنی باب میں ضعیف حدیث ہو اور اس کے معارض کوئی دلیل نہ ہو تو میں اس کو چھوڑ نہیں ہوں۔

فتہ حنبلی کی مستند ترین کتاب "المغنی" میں ابن قدامہ نے لکھا کہ: "النوازل الفضائل لا يشترط صحة الحديث فيها" نیز امام کے خطبہ کے دوران حاضرین کے احتیاء (اس طرح بیٹھنا کہ سرین زمین پر ہو، دونوں گھٹنے کھڑے ہوں اور دونوں بازوؤں بائیں کپڑے وغیرہ سے انھیں باندھ لیا جائے) کی بابت لکھا کہ کوئی حرج نہیں کیونکہ چند ایک صحابہ سے مروی ہے، لیکن بہتر نہ کرنا ہے؛ کیوں کہ حضور پیچہ سے مروی ہے کہ آپ نے، کے خطبہ کے دوران جوہ یا احتیاء سے منع فرمایا ہے، اس لیے اگرچہ حدیث ضعیف ہے، جوہ کا ترک ہی ہے۔ (المغنی ۲/۸۸، ۲۰۶)

(ه) فقہاء محدثین: حافظ ذہبی نے امام اوزاعی کے متعلق لکھا کہ وہ منقولہ اور اہل شام کے مراہیل سے استدلال کرتے تھے۔ (سیر اعلام النبلاء ۷/۱۱۴)

امام ابوداؤد کے متعلق حافظ ابن مندہ نے کہا: "ويخرج الاسناد الضعيف"

لم یجد فی الباب غیرہ؛ لانه أقوى عنده من رأى الرجال“ کہ امام ابو داؤد کا مذہب ہے کہ جب کسی باب میں انھیں ضعیف حدیث کے علاوہ نہیں ملتی تو اسی کا اخراج کر لیتے ہیں، کیوں کہ ضعیف حدیث ان کے نزدیک قیاس سے قوی تر ہے۔ (تدریب الروی)

(و) ظاہریہ: ابو محمد ابن حزم ظاہری جن کا تشدد مشہور ہے محلی (۶۱/۳) میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھنے سے متعلق حدیث بروایت حسن بن علی رضی اللہ عنہما لائے، اور اس کے متعلق لکھتے ہیں کہ: یہ حدیث اگرچہ اس لائق نہیں کہ اس سے استدلال کیا جائے، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ سے اس سلسلہ میں اور کوئی حدیث ہمیں نہیں ملی اس لیے ہم اسے اختیار کرتے ہیں۔

دوسری صورت:

اگر ضعیف حدیث پر عمل کرنے میں احتیاط ہو تو اس کو تمام حضرات اختیار کرتے ہیں، چنانچہ امام نووی نے ”اذکار“ میں عمل بالضعیف کی استثنائی صورتوں کو ذکر کرتے ہوئے فرمایا: ”الا ان یکون فی احتیاط فی شیء من ذلك کما اذا ورد حدیث ضعیف بکراهة بعض البیوع، والآنکحة؛ فالمستحب ان یتره عنه“ اس کی شرح میں ابن علان نے مثال دی کہ جیسے فقہاء کرام نے دھوپ سے گرم کیے ہوئے پانی کے استعمال کو مکروہ لکھا ہے حدیث عائشہؓ کی بنا پر جو ضعیف ہے۔ (شرح الاذکار ۱/۶۸، ۷۸، کما فی التعریف باوہام البیوع)

تیسری صورت:

اگر کسی آیت یا صحیح حدیث میں دو یا دو سے زائد معنوں کا احتمال ہو اور کوئی ضعیف حدیث ان معانی میں سے کسی ایک معنی کو رائج قرار دیتی ہو، یا دو یا چند حدیثیں متعارض ہوں اور کوئی حدیث ضعیف ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہو تو علماء امت اس موقع پر ضعیف حدیث کی مدد سے ترجیح کا کام انجام دیتے ہیں۔

کچھ اور صورتیں

اس کے علاوہ کسی ثابت شدہ حکم کی مصلحت و فائدہ معلوم کرنے کے سلسلہ میں بھی ضعیف سہارا لیا جاتا ہے، نیز حدیث ضعیف کو اگر مقبولیت حاصل ہو جائے، اور اس کے مطابق فقہاء یا امت کا عمل ہو جائے تب تو ضعیف ضعیف ہی نہیں رہتی، اور اس کے ذریعہ وجوب اور سنیت کا ثبوت ہوتا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: اثر الحديث الشريف في احلال الاحكام لفقهاء السلف محمد عولمة، اور الاحكام الفاضلة کے آخر میں شیخ حسین بن حسن کا مقال)۔

اب آئیے سید احمد بن الصدیق الغماری المالکی رحمہ اللہ کا یہ بصیرت افروز اور بر حقیقت کلام بھی ملاحظہ فرمائیے:

”احکام شرعیہ میں ضعیف سے استدلال کوئی مالکیہ ہی کے ساتھ خاص نہیں، بلکہ تمام ائمہ استدلال کرتے ہیں، اس لیے یہ جو مشہور ہے کہ ”احکام کے باب میں ضعیف پر عمل نہیں کیا جائے گا“ اپنے عموم و اطلاق پر نہیں ہے جیسا کہ اکثر لوگ سمجھتے ہیں، کیونکہ ہر مسلک کی ان احادیث احکام کا آپ جائزہ لیں جن سے سب نے یا بعض نے استدلال کیا ہے تو آپ کو مجموعی طور سے ضعیف حدیثوں کی مقدار نصف یا اس سے بھی زائد ملے گی، ان میں ایک تعداد منکر، ساقط، اور قریب بموضوع کی بھی ملے گی، البتہ بعض کے متعلق وہ کہتے ہیں: ”اس کو تلقی بالقبول حاصل ہے“، بعض کے متعلق: ”اس کے مضمون پر اجماع منعقد ہے“، بعض کے متعلق: ”یہ قیاس کے موافق ہے“، مگر ان سب کے علاوہ ایسی بہت سی حدیثیں بچیں گی جن سے ان کی تمام تر غلطوں کے باوجود استدلال کیا گیا ہے، اور یہ قاعدہ کہ ”احکام میں ضعیف حدیث پر عمل نہیں کیا جائے گا“ یکسر نظر انداز کر دیا گیا

ہے، کیونکہ شارع علیہ السلام سے جو کچھ منقول ہے اگرچہ اس کی سند ضعیف ہو اسے چھوڑ کر دوسری دلیل اختیار نہیں کی جاسکتی، اور ضعیف کے متعلق یہ قطعی نہیں کہا جاسکتا کہ "یہ آں حضرت سے ثابت نہیں ہے جبکہ وہ موضوع نہ ہو، یا اس سے قوی اصل شرعی سے معارض نہ ہو، لہذا اقویٰ دلیل کی عدم موجودگی میں ضعیف سے استدلال کو ہمیں برا سمجھنے کی بجائے اولیٰ بلکہ واجب کہنا چاہیے، ہاں یہ بات ضرور بری ہے کہ اس کے تیس دو رُخا طرز اپنائیں، پسندیدگی اور اپنے مذہب کے موافق ہونے کے وقت تو اس پر عمل کریں، اور ناپسندیدگی یا اپنے مذہب کے خلاف ہونے پر ضعیف کہہ کر رد کر دیں۔ انتہی (المثنوی

والنار ۱، ۱۸۰، ۱۸۱ کما فی التعریف ...)

ضعیف حدیث باب احکام کے علاوہ میں

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ ضعیف غیر موضوع عقائد و احکام کے علاوہ میں جمہور کے نزدیک قابل عمل ہے، عقائد و احکام کے باب میں تشدد، اور فضائل، ترغیب و ترہیب اور مناقب وغیرہ میں نرم پہلو رکھنے کی بات حافظ سخاوی نے امام احمد، ابن معین، ابن المبارک، سفیان ثوری، ابن عیینہ رحمہم اللہ سے نقل کی ہے۔

حافظ نووی نے تو اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے اپنی کتاب "جزء إباحة القيام لأهل الفضل" میں فرماتے ہیں:

"أجمع أهل الحديث وغيرهم على العمل في الفضائل

ونحوها مما ليس فيه حكم، ولا شيء من العقائد، وصفات

اللہ تعالیٰ بالحديث الضعیف" (مقلد عن التعریف ما وہام ...)

امام نووی کی "الأربعین" اور اس کی شرح "فتح المبین" لا ابن حجر المکی البیہقی

کے الفاظ ہیں:

قد اتفق العلماء على جواز العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، لأنه إن كان صحيحاً في نفس الأمر؛ فقد أعطى حقه، وإلا لم يترتب على العمل به مفسدة تحليل، ولا تحريم، ولا ضياع حق الغير. (الأجوبة الفاضلة ص ۴۳)

یعنی فضائل اعمال میں ضعیف حدیث پر عمل کے بارے میں غلاما کا اتفاق ہے، کیونکہ اگر وہ واقعاً صحیح تھی تو اس کو اس کا حق مل گیا، ورنہ اس پر عمل کرنے سے نہ تو حرام کو حلال کرنا لازم آیا اور نہ اس کے برعکس، اور نہ ہی کسی غیر کا حق پامال کرنا۔

معلوم ہوا کہ مسئلہ اجتماعی ہے، اور مجموعی طور پر امت میں اصطلاحی اعتبار سے معین قرار دی جانے والی احادیث کا احترام ہوتا چلا آیا ہے، البتہ فرق مراتب کا لحاظ ضرور ہے، کوئی بھی انصاف پسند شخص اس کا قائل نہیں کہ دلیل قوی کی موجودگی میں ضعیف کو اختیار کیا جائے یہ اور بات ہے کہ صحت و ضعف کا فیصلہ امر اجتہادی ہے، ایک محدث یا مجتہد کی نظر میں ایک حدیث صحیح ہوتی ہے تو دوسرے کی نظر میں ضعیف۔ (تفصیل کے لیے دیکھئے راقم کی کتاب "تہذیب اور فہم حدیث"، نیز "فضائل اعمال" پر اعتراضات ایک اصول جائزہ)

چھٹا سبب

تقلید سے انحراف کے اسباب میں سے ایک اہم سبب یہ بھی ہے کہ ذہن میں یہ بات کسی طرح بیٹھ گئی ہے کہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح قرار دی جانے والی احادیث بہر حال حجت ہیں، اور ان پر عمل کرنا بہر صورت ضروری ہے، اس وقت یہ حقیقت نظر انداز ہو جاتی ہے کہ ان احادیث میں کچھ تو ایسی ہیں جو واقعی قابل عمل ہیں اور کچھ ایسی ہیں جن پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔ امت ان پر عمل کی مکلف نہیں ہے۔

اس جگہ حضرات علمائے کرام کے لئے غور و فکر کے کچھ پہلو پیش کئے جاتے ہیں، ان شمار اللہ ان سے مسئلہ کی حقیقت سمجھنا آسان ہوگا:

(۱) یہ حقیقت ناقابل انکار ہے کہ حدیث کی اصطلاحی ”صحت“ بھی خاصی مختلف فیہ اور معرکہ الآراء ہے، چنانچہ صحت حدیث کی بعض شرائط کے سلسلہ میں علماء میں اختلاف ہے، مثلاً اتصال کی شرط بعض محدثین کے یہاں لازمی ہے، تو دوسرے بعض محدثین مثلاً امام مالک، امام ابو حنیفہ، وغیرہم کے نزدیک یہ شرط ضروری نہیں ہے، چنانچہ پہلی تین صدیوں (جن کے متعلق خبر ہونے کی گواہی پیغمبر ﷺ نے دی ہے) کا کوئی راوی ارسال یا انقطاع کے ساتھ کوئی حدیث روایت کرے تو وہ ان کے نزدیک حجت ہوتی ہے۔

اسی طرح بعض شرطوں کے صحت کے لیے ضروری قرار دیے جانے کے باوجود کسی حدیث میں بالفعل اس کے پائے جانے کا فیصلہ کرنے میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا راوی جو مدلس نہ ہو اگر ”عن فلان“ کہہ کر اپنے شیخ سے روایت کرے جب کہ اس کے شیخ سے اس کی ملاقات ثابت نہ ہو تو بعض محدثین (جیسے امام مسلم) کے نزدیک وہ سند متصل قرار پائے گی، اور بقیہ شرائط صحت کی موجودگی میں اس پر صحیح کا حکم لگے گا، جب کہ دوسرے بعض محدثین (جیسے امام بخاری اور علی بن مدینی) کے نقطہ نظر کے مطابق اس سند میں اتصال کی شرط مفقود ہے اس لیے بقیہ شرائط صحت کے ہوتے ہوئے بھی وہ لوگ اس پر منقطع (یا ضعیف) کا حکم لگائے گئے۔

(۲) یہ مسئلہ بجائے خود مختلف فیہ ہے کہ حدیث پر عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہو چنانچہ جمہور کے نزدیک احکام و عقائد کے علاوہ ابواب میں ضعیف حدیث عمل کے لئے کافی ہوتی ہے بشرطے کہ موضوع نہ ہو، بلکہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام احمد اور بعض اہم محدثین جیسے ابو داؤد، نسائی، ترمذی، ابن ابی حاتم رازی وغیرہم کے نزدیک تو احکام میں بھی ضعیف حدیث قابل عمل ہوتی ہے جب کہ باب میں ضعیف کے علاوہ کوئی اور حدیث نہ ہو بشرطے کہ اس کا ضعف سخت نہ ہو، جیسا کہ اس سے پہلے نمبر میں یہ

بات تفصیل سے گزر چکی ہے۔

(۳) یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ بعض حدیثیں اگرچہ اصطلاحاً صحیح ہوئی ہیں لیکن چوں کہ ان کی روایت بالمعنی ہوتی ہے اس لیے بسا اوقات وہ مراد نبوی اور منشا شارع سے دور ہو جاتی ہیں، یہی وجہ ہے کہ ایک حدیث جس کا بنیادی راوی ایک ہی صحابی ہوتا ہے نیچے درجہ میں آکر اس کے الفاظ متعدد ہو جاتے ہیں، اور وہی فقہاء کے اختلاف کا سبب بن جاتے ہیں:

مثلاً: حدیث انس بن مالک رضی اللہ عنہ جو ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ نماز میں نہ پڑھنے یا سر اُڑھنے کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے، جس کے الفاظ میں روایت بالمعنی کی وجہ سے خاصا اختلاف ہو گیا ہے، اس لئے لازمی طور سے فقیہ کی یہ ذمہ داری بنتی ہے کہ ان متعدد الفاظ کو ذخیرہ حدیث میں تلاش کر کے قرآن و دلائل کی بنیاد پر یہ طے کرے کہ ان میں سے کون سا واقعی لفظ نبوی ہے، یا منشا شارع سے قریب تر ہے تاکہ اسی پر حکم شرعی کی بنیاد رکھی جائے۔

چنانچہ اصل لفظ حدیث کی شناخت میں اختلاف کی وجہ سے حکم شرعی کے استنباط میں لازماً اختلاف ہوگا جیسا کہ مذکورہ مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف رونما ہوا، جو حضرات کہتے ہیں کہ اصل لفظ: ”صلیٰ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکر وعبید و عثمان، فکلہم کانون یفتحون القراءۃ بـ ”الحمد للہ رب العالمین“ (یعنی آں حضرت پیغمبر اور خلفاء ثلاثہ ابوبکر، عمر، عثمان رضی اللہ عنہم سورۃ فاتحہ سے قرأت کا ابتداء کرتے تھے) وہ لوگ بعض دیگر نصوص کی وجہ سے سورۃ فاتحہ سے قبل بسم اللہ پڑھنے کے قائل ہیں، اور مذکورہ حدیث میں ”الحمد للہ رب العالمین“ سے قرأت شروع کرنے کا مطلب یہ لیتے ہیں کہ رسول اللہ پیغمبر، اور حضرات خلفاء رضی اللہ عنہم پہلے سورۃ ”الحمد للہ رب العالمین“ پڑھتے تھے، اس کے بعد کوئی سورہ، یہ نہیں کہ قرأت کا آقا ہی لفظ ”الحمد للہ“ سے کرتے تھے اس سے پہلے بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔

اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اصل لفظ حدیث "صلیٰ خلف النبی صلی اللہ علیہ وسلم وانی بکر وعمر وعثمان ، فلم اسمع احداً منهم یقرا - او یجهر - بـ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے ، یا "کلہم کانوا یسرون القراءۃ بـ "بسم اللہ الرحمن الرحیم" ہے وہ لوگ اسی حدیث سے استدلال کرتے ہوئے سورہ فاتحہ سے پہلے "بسم اللہ الرحمن الرحیم" سر اڑھنے کے قائل ہیں۔ (اس حدیث کے طرق و الفاظ کے اختلاف کی تفصیل کے لیے ہمیں راقم بطور کی تالیف "العرف الذی شرح جامع الترمذی" جلد دوم ، باب ما جاز فی ترک الجہر ہم اللہ الرحمن الرحیم) حدیث کے مختلف اور متعارض الفاظ میں مزاج شریعت اور منشأ نبوی کے مطابق لفظ کی تعیین و شناخت دیدہ و رفقاء کا ہی کام ہے ، ہر شخص کیا ہر ذی علم کے بھی بس کی بات نہیں ہے ، تا اہل شخص یہ کام کرے گا تو یقیناً گمراہ ہوگا ، اسی وجہ سے امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا:

"کثیر من هذه الأحادیث ضلالة ، لقد خرجت منی

أحادیث لوددت انی ضربت بكل حدیث منها سوطین

وانی لم أجد بہ" (بہت سی احادیث گمراہی کا سبب بن جاتی

ہیں ، مجھ سے بہت سی احادیث لوگوں نے سنی ہیں کہ میں چاہتا ہوں کہ

ان میں سے ہر حدیث کے بدلے میں مجھے دو کوزے مارے جائیں

اور میں اس کو بیان نہ کرتا)۔ (معرفۃ علوم الحدیث ص ۶۱)

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی اس بات کا اہتمام فرمایا ہے کہ ہر طرح کی احادیث نہ تو بیان کریں ، اور نہ ہی ہر حدیث پر عمل کریں ، امت کے علماء نے بھی صحابہ کرام کے نقش قدم پر چلتے ہوئے احادیث میں سے قابل عمل اور ناقابل عمل کی شناخت کی ہے ، چند ائمہ محدثین و فقہاء کا طرز عمل ملاحظہ فرمائیں:

محدثین مثلاً: (۱) ابن شہاب زہری رحمہ اللہ صحابہ کا طرز عمل بیان فرماتے ہیں:

کانوا (ای الصحابة) يتبعون الأحداث فالأحداث من أمره ، ویروونه

الناسخ المحکم" کہ وہ لوگ مختلف احادیث رسول میں سے جو سب سے نئی ہو اور بعد کی

بیواس کی ابتیاح کرتے تھے اور اسی کو ناسخ و محکم تصور کرتے تھے۔ (صحیح مسلم کتاب الصیام اور
الصومہ والنظر، رقم ۱۱۱۳)

(۲) خالد بن ولید سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ: ہم رسول اللہ ﷺ کے اقوال میں
سے ناسخ اس قول کو سمجھتے ہیں جس پر ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما عمل فرماتے ہیں۔

(۳) فتح الباری (باب من لم یؤمن من الشاؤ و السوئ) میں ہے کہ قتیبی نے عثمان دارمی سے
نقل کیا، وہ کہتے ہیں کہ: جب کسی باب میں حدیثیں مختلف ہوں اور ان میں سے راسخ کا ممبر
بیوقوف ہو دیکھتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے بعد خلفائے راشدین کس حدیث پر عمل فرماتے
ہیں؟ چنانچہ ہم اس کے ذریعہ ایک پہلو کو راسخ کر لیتے ہیں۔

(۴) حافظ ابن حجر فرماتے ہیں کہ: عثمان دارمی کی اس بات سے امام بخاری نے
ترجمہ الباب میں خلفائے ثلاثہ کے آثار ذکر کرنے کی حکمت بھی ظاہر ہوئی ہے، وہ یہ کہ
امام بخاری کے نزدیک بھی خلفائے راشدین کا عمل متعارض احادیث میں منقطع
حیثیت رکھتا ہے۔ (فتح الباری، ۱/۱۸۱)

(۵) امام ابو داؤد (باب لحم الصيد للمحرم) میں فرماتے ہیں: "اذا تنازع
الخيران عن النبی ﷺ ينظر بما أخذ به أصحابه"

(۶) امام ترمذی نے بھی نسخ کو علت قرار دیا ہے۔ (کتاب الغل)
فقہاء مثلاً: (۱) امام محمد نے امام دار الجہرت مالک بن انس کا یہ ارشاد نقل کیا ہے:

"إذا جاء عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیثان

مختلفان، وبلغنا أن الشیخین رضی اللہ عنہما عملاً بأحد

الحدیثین، وتروک الآخر؛ کان فیہ دلالة أن الحق فیما عملا بہ"

(موطأ الإمام محمد، والتعیید لابن عبد البر (۳/۳۵۳))

جس کا مطلب یہ ہوا کہ امام مالک کے نزدیک دو متعارض حدیثوں میں سے ایک
مطابق شیخین کا عمل اس بات کے قائم مقام ہے کہ دوسری حدیث یا تو منسوخ ہے یا اس کا من

کے ساتھ معلول ہے، اور حق جس کی اتباع ضروری ہے وہ اس حدیث میں قصور ہے جس کے مطابق شیخین نے عمل کیا۔

(۲) علامہ صحیحی نے "احبار اہل حنفیۃ و اصحابہ" میں مسند ابن مسعود سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ حدیثوں میں سے ناسخ و منسوخ کی باتوں میں بڑے ہمت تھے چنانچہ جب کوئی حدیث ان کے نزدیک آل حضرت ھشیم سے روایت ہوئی آپ ھشیم کے مصداق بہت ہو جاتی تو اس پر عمل کرتے، اہل کوفہ کی حدیث اور ان کے فقہ کی سب سے زیادہ معرفت رکھتے تھے، اپنے اہل شیعہ کو جس عمل پر کاربند پاتے اس پر آپ اپنی تہذیب سے باز رہتے، اور فرماتے تھے کہ جس طرح کتاب اللہ میں ناسخ و منسوخ ہے اسی طرح حدیثوں میں بھی ناسخ و منسوخ ہے، اور حضرت امام رسول اللہ ھشیم کے اس آخری فعل کو یاد رکھنے کا اہتمام فرماتے تھے جس پر آپ ھشیم کی وفات ہوئی اور جو آپ کے شیعہ میں نقل ہو کر پہنچا۔ (اسی کی روایت ہے)۔

(۳) امام نووی مقدمہ "المجموع" میں فرماتے ہیں کہ امام شافعی نے بہت سی حدیثوں کے ظاہر پر عمل نہیں کیا ہے کیوں کہ ان کے نزدیک کوئی ایسی دلیل موجود تھی جو ان حدیثوں میں کسی باطنی علت، یا منسوخیت، یا کسی قسم کی تخصیص، یا کسی تاویل وغیرہ کی متقاضی تھی، اس لیے ہر صحیح حدیث کے ظاہر کو امام شافعی کا مذہب برا نہیں کہتا۔

(۴) حافظ ابن قیم نے "إعلام الموقعین" (۱/۱۳۱) میں حضرت امام احمد بن حنبل کا یہ

قول نقل کیا کہ:

"إذا كان عند الرجل الكتاب المصنف فيها قول رسول

الله صلى الله عليه وسلم، واحتلاف الصحابة والتابعين، فلا

يحوز أن يعمل بما شاء ويتعبر، فيقتضى له ويعمل به، حتى

يسأل أهل العلم ما يؤخذ به، فيكون يعمل على أمر صحيح"

یعنی جب کسی شخص کے پاس کتابیں ہوں جن میں مختلف احادیث

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اور ان حدیثوں کے ساتھ متعلقہ مسئلہ میں صحابہ

اور تابعین کا اختلاف بھی ہو تو اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ ان میں سے جس حدیث کو چاہے فتویٰ اور عمل کے لیے منتخب کر لے تا وقتیکہ اہل علم (فقہاء) سے پوچھ کر یہ نہ معلوم کر لے کہ ان میں کون سی حدیث اہل عمل ہے اور کون سی نہیں، تاکہ وہ صحیح حکم شرعی پر عمل پیرا ہو سکے۔

معلوم ہوا کہ کسی حدیث کا صرف اصطلاحاً صحیح ہونا عمل کے واسطے منتخب کرنے کے لیے کافی نہیں ہے جب تک درایت کی کسوٹی پر پرکھ کر یہ نہ معلوم کر لیا جائے کہ آیا وہ چاروں میں سے بھی یا نہیں، امام احمد کے بقول اس کے کچھ مخصوص ماہرین ہوتے ہیں جن کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔ وہ کون سے اسباب و موانع ہیں جو کسی حدیث کی صحت کے باوجود حدیث پر عمل کرنے سے رکاوٹ بنتے ہیں؟ ان تفصیل اور مثالوں کے لیے دیکھئے: راقم سطور کی کتاب ”حدیث اور فہم حدیث“ کا آٹھواں باب ”نقد حدیث کا درایتی معیار“۔

”إذا صح الحديث فهو مذهبي“ متعلق

ایک غلط فہمی کا ازالہ، اور اس جملہ کا صحیح مطلب

عام طور سے عمل بالحدیث کے خوش کن عنوان سے اباحت کی تبلیغ کرنے والے ہندوستانی حضرات سادہ لوح مسلمانوں کو یہ جھانسدیتے ہیں کہ دیکھو خود ائمہ متبوعین فرماتے ہیں کہ جب کوئی حدیث صحیح ثابت مل جائے اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو تم اسی کو قبول کرو، وہی میرا مذہب ہے، چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام شافعی وغیرہ ائمہ سے منسوب اس مضمون کی عبارتیں دکھاتے پھرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ دیکھو تمہارے امام کی دلیل قیاس ہے، حدیث ضعیف ہے اور اس کے مقابل میں یہ بخاری شریف، یا صحیحین کی حدیث ہے، عمل کرو، یہی تمہارے امام بھی فرماتے ہیں، یہ بات سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں کو گھٹا کرتی ہے اور وہ ان کے دام فریب میں آجاتے ہیں۔

ہمارے نزدیک اس جملہ کا مذکورہ بالا نقطہ نھر سے استعمال کلمۃ حق اور بد بھلا
 الباطل کا مصداق ہے، اس کا صاف جواب یہ ہے کہ آپ نے ان ائمہ کے قول ”اذا
 صح الحديث فهو مذہبی“ کی مراد نہیں سمجھی، حدیث کے صحیح ہونے سے ان کی مراد
 اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح ہونا نہیں ہے، اگر اصطلاحی صحیح ان کی مراد ہو تو جیسا کہ
 پیچھے معلوم ہو چکا کہ صحت اصطلاحی کی شرائط اور ان کے تحقق کا فیصلہ کرنے میں شیخ الحدیث کے
 درمیان اختلافات موجود ہیں، اس لیے ایک حدیث ایک مقدمہ کی نظر میں شرک و صحت کی جامع
 ہوگی، اور دوسرے کی نظر میں نہیں ہوگی، چنانچہ یہ کوئی مسئلہ اصول نہیں بن سکتا۔

بلکہ صحیح ہونے سے ان حضرات کی مراد یہ ہے کہ وہ حدیث قابل استدلال اور عمل کے
 لائق ہو، اور واقعہ یہ ہے کہ ہر وہ حدیث جو اصطلاح محدثین کے اعتبار سے صحیح قرار پاتی ہے
 اس لائق نہیں ہوتی کہ اس پر عمل کیا جائے، یا اس سے استدلال کیا جائے، ہو سکتا ہے کہ وہ
 منسوخ ہو، یا کسی علت سے معلول ہو، یا اس میں کسی قسم کی تخفیف ہو، اس لیے اس پر عام حکم
 شرعی کا مدار رکھنے میں رکاوٹ ہو، لہذا صحیح ہونے کا واضح مطلب یہ ہے کہ وہ حدیث موافق
 سے محفوظ ہو تب اس کو امام مقبول کا مذہب قرار دیا جاسکتا ہے، اور اس کا فیصلہ بہت نازک،
 اور مشکل کام ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ ان ائمہ کرام نے اپنے فقہ کا مدار جن امور پر رکھا ہے وہ انتہائی
 تحقیق و تفتیش اور تنقید پر مبنی ہیں، یہ ان کی خدا ترسی کی بات ہے کہ کامل درجہ بحث و تحقیق کے
 بعد بھی اپنے قابعین سے انہوں نے اس طرح کی بات کہی۔

لیکن کیا ان کے قابعین نے ان کے اس لفظ کو اتنا ہی عام اور آسان سمجھا جتنا آج کے
 مدعیان عمل بالحدیث سمجھتے ہیں؟ کہ کوئی بھی صحیح حدیث پاگئے جس کے مطابق امام مقبول کا
 مذہب نہیں ہے تو دھڑلے سے یہ کہہ دیتے ہیں کہ کتب مذہب میں جو بات ہے وہ غلط ہے،
 اور حضرت امام کا مذہب وہ ہے جو اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے، آئیے حنفیہ، شافعیہ،
 اور مالکیہ قیوں مکاتب فقہ کے تعلق سے اس کا جائزہ لیں۔



۱۔ حنفیہ میں سے کمال ابن ہمام کے استاذ ابن الشحنے کبیر نے اپنی شہرہ برائے شہرہ
اسی طرح کی بات لکھی ہے جس پر علامہ ابن عابدین شامی نے استدراک فرمایا ہے۔ پیش
الشحنے کی عبارت ملاحظہ ہو:

”إذا صح الحديث وكان على خلاف المذهب عمل
بالحديث، ويكون ذلك مذهبه، ولا يخرج مقلده عن كونه
حنفياً بالعمل به، فقد صح عنه - عن الإمام أبي حنيفة - أنه
قال: إذا صح الحديث فهو مذهبي، وقد حكى ذلك ابن عبد
البر عن أبي حنيفة وغيره من الأئمة“

جب حدیث صحیح ہو اور وہ مذہب حنفیہ کے خلاف ہو تو حدیث پر عمل
کیا جائے گا اور وہی امام صاحب کا مذہب ہوگا، ان کا مقلد اس حدیث کی
اتباع کر کے خفی ہونے سے خارج نہیں ہوگا، کیوں کہ ان سے منقول ہے کہ
جب حدیث صحیح موجود ہو تو وہی میرا مذہب ہے، یہ بات ابن عبد البر نے
امام ابو حنیفہ وغیرہ ائمہ سے نقل کی ہے۔

ابن الشحنے کے اس قول پر علامہ ابن عابدین شامی نے یہ استدراک فرمایا:
”ولا يخفى أن ذلك لمن كان أهلاً للنظر في النصوص“

ومعرفة محكمها من منسوخها“ [رد المحتار ۱/۲۸]

یہ بات بدیہی ہے کہ (امام مذہب کا قول چھوڑ کر صحیح حدیث کو اختیار
کرنے) کا یہ حق اسی شخص کو حاصل ہے جو نصوص میں غور کرنے اور ان میں
سے منسوخ کو غیر منسوخ سے ممتاز کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔

نیز ”شرح رسم المفتی“ میں بھی آپ نے ابن الشحنے کی بات نقل کر کے مذکور
استدراک فرمایا، اس کے ساتھ ایک اور قید کا اضافہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”واقول أيضاً: ينبغي تقييد ذلك بما إذا وافق قولاً في

المذہب إذ لم يأذنوا في الاجتهاد فيما خرج عن المذهب مما
اتفق عليه أئمتنا، لأن اجتهادهم أقوى من اجتهاده، فالظاهر
أنهم رأوا دليلاً أرجح مما رآه حتى لم يعملوا به“

اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ (ابن الشنہ کی بات میں) یہ قید بھی بڑھائی
جانی چاہیے کہ امام مذہب کا قول چھوڑ کر حدیث پر عمل اس وقت کیا جائے گا
جب کہ مذہب میں اس حدیث کے موافق کوئی اور قول بھی ہو، کیوں کہ ائمہ
مذہب نے اس کی اجازت نہیں دی ہے کہ ان کے متفقہ قول کو چھوڑ کر مذہب
سے نکل کر اجتہاد کیا جائے، کیوں کہ ان حضرات کا اجتہاد اس شخص کے
اجتہاد سے قوی تر ہے، اور جملہ اہل مذہب کے اتفاق سے ظاہر یہی ہے کہ
ان حضرات کے پاس کوئی ایسی دلیل ضرور ہے جو اس دلیل سے اقویٰ ہے
جواب اس عالم کو نظر آئی ہے۔

محدث شام شیخ عبدالغفار عیون السوہمسی (م ۱۳۳۹ھ) اپنے رسالہ ”دفع الأوهام
عن مسألة القراءه خلف الإمام“ (ص ۱۵) میں ابن الشنہ کا قول اور اس پر علامہ ابن
عابدین شامی کے استدراکات نقل کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

علامہ ابن عابدین کی یہ قید بہت اچھی ہے، کیوں کہ ہم اپنے زمانہ
کے بہت سے ایسے لوگوں کو دیکھتے ہیں جو علم سے منسوب ہیں مگر اس کا زعم
انہیں زیادہ ہے، خود کو ثریا کی بلندی پر فائز سمجھتے ہیں حالاں کہ وہ تحت المری
میں ہوتے ہیں، بسا اوقات حدیث کی کتب ستہ وغیرہ کے مطالعہ کے دوران
کوئی صحیح حدیث امام ابو حنیفہ کے مذہب کے خلاف پا جاتے ہیں تو کہتے
ہیں کہ ابو حنیفہ کا مذہب دیوار پر مارو اور حدیث رسول ﷺ کو اختیار کرو،
حالاں کہ وہ حدیث منسوخ بھی ہو سکتی ہے یا ایسی دلیل کے معارض جو اس
سے سند کے اعتبار سے مضبوط ہو، یا کوئی ایسا مانع ہو جو اس حدیث پر عمل سے

رکاوٹ بن رہا ہو اور اس غریب کو اس کا پلٹ نہ ہو، اگر اس جیسے لوگوں
حدیث پر عمل کرنے کی کھلی پھوٹ دے دی جائے تو خود بھی کمرہا ہوں گے
اور جو ان سے پوچھنے آئے گا اسے بھی کمرہا کریں گے۔

سچ فرمایا امام مصر حضرت عبد اللہ بن وہبؒ نے: "الحديث مصلحة إلا للعد
کہ حدیث غلط فہمی (یا کمرہا ہی) کا ذریعہ ہے مگر (خدا ترس) اہل علم کے لیے۔

۲- شافعیہ میں سے ابو محمد الجوینی، ابن ابی الجارود اور ابو الولید خیساری پوری ہیں
علامہ کو امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول سے غلط فہمی ہوئی، چنانچہ انھوں نے بعض ایسی روایات
کو اختیار کیا جو صحیح سند سے منقول ہیں اور جن کو حضرت امام رحمہ اللہ نے کسی حالت میں
ترک کر دیا تھا، اور ابو الولید حسان بن محمد رحمہ اللہ تو قسم کھا کر کہتے تھے کہ امام شافعی کا ذکر
یہی ہے کہ فصد کھلوانے والے اور کھولنے والے دونوں کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ یہ
"الطهر الحاحم والمحجوم" صحیح حدیث ہے، جب کہ اس حدیث کے منسوخ ہیں۔
صراحت خود امام شافعی نے فرمائی ہے۔

چنانچہ ان حضرات کے نظریہ کے بطلان اور غلط فہمی کو محققین شافعیہ نے ٹٹٹ
کیا، اور امام شافعی کے قول کا صحیح مطلب اجاگر فرمایا، ان محققین میں حافظ ابن الصمان
کے شاگرد ابو شامہ، اور ان کے شاگرد حافظ نووی، اور تقی الدین سبکی کا نام نمایاں ہے۔
تقی الدین سبکی نے تو مستقل اس موضوع پر ایک تحقیقی رسالہ ہی قلم بند فرمایا جس کا نام
"معنی قول الإمام المطليبي: إذا صح الحديث فهو مذهبي" تفصیل میں
جاتے ہوئے اس جگہ صرف حافظ نووی کی ایک عبارت اور اس کا ترجمہ پیش کرنے کا
جاتا ہے، فرماتے ہیں:

"هذا الذي قاله الشافعي ليس معناه أن كل أحد
رأى حديثاً صحيحاً قال: هذا مذهب الشافعي، وعمل
بظاهره، وإنما هذا فيمن له رتبة الاجتهاد في المذهب"

وشرطه : أن يغلب على ظنه أن الشافعي رحمه الله لم يقف
على هذا الحديث ، أو لم يعلم صحته ، وهذا إنما يكون
بعد مطالعة كتب الشافعي كلها ، ونحوه من كتب أصحابه
الآخذين عنه وما أشبهها ، وهذا شرط صعب قل من
يتصف به . اهـ (المجموع ۱ : ۱۰۴)

یعنی جو بات امام شافعی نے کہی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر کس
وہاں کسی صحیح حدیث کو دیکھتے تو یہ کہہ دے کہ یہی امام شافعی کا مذہب
ہے ، اور اس کے ظاہر پر عمل کرنے لگے ، بلکہ یہ حق تو اس شخص کو ہے جس کو
مذہب میں مجتہد کا مقام حاصل ہو ، اور اس کی شرط یہ ہے کہ اسکے گمان پر یہ
بات غالب ہو کہ امام شافعی رحمہ اللہ کو یہ حدیث نہیں پہنچی تھی ، یا اس کی صحت
کا انہیں علم نہیں ہوا تھا ، اور یہ بات امام شافعی کی تمام کتابوں کے مطالعہ کے
بعد اسی طرح ان کے براہ راست تلامذہ کی تمام کتابوں کے دیکھنے کے بعد
ہی کہی جاسکتی ہے اور یہ بڑی کڑی شرط ہے شاید ہی کوئی اس پر اتر سکے۔

۳- جہاں تک علماء مالکیہ کا تعلق ہے تو اس سلسلہ میں علامہ شہاب الدین قرافی مالکی
رحمہ اللہ کی یہ عبارت پیش کر دینی کافی ہے فرماتے ہیں :

كثير من فقهاء الشافعية يعتمدون على هذا ، ويقولون :
مذهب الشافعي كذا ، لأن الحديث صح فيه ، وهو غلط لأنه لا
بد من انتفاء المعارض ، والعلم بعدم المعارض يتوقف على من
له أهلية استقراء الشريعة حتى يحسن أن يقال : لا معارض لهذا
الحديث ، أما استقراء غير المجتهد المطلق فلا عرة به ، فهذا
القاتل من الشافعية يسعى أن يحصل لنفسه أهلية الاستقراء قبل
أن يصرح بهذه الفتيا“ (شرح النفع ص ۵۰)

فقہاء شافعیہ میں سے بہت سے لوگ اس قول "إذا صح
 الحدیث فهو مذہبی" پر اعتماد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ امام شافعی کا
 مذہب ایسا ہی ہے کیوں کہ حدیث صحیح ہے، حالاں کہ ان کا یہ موقف غلط ہے۔
 اس لیے کہ صحت کے لیے معارض سے محفوظ ہونا شرط ہے، اور معارض کے
 نہ ہونے کا علم موقوف ہے اس شخص پر جس کو شریعت پر پورا عبور حاصل ہو
 تاکہ وہ یہ کہہ سکے کہ یہ حدیث معارض سے بالکل محفوظ ہے، رہا ایسے شخص کا
 استقرار و تتبع جو مجتہد مطلق نہیں ہے تو اس کا اعتبار نہیں، جو شافعی علما اس
 نظریہ کے حامل ہیں ان کو چاہیے کہ پہلے اپنے اندر استقرار تام کی اہلیت پیدا
 کریں پھر اس فتویٰ کا اعلان کریں۔

الغرض حضرات ائمہ کے مذکورہ قول کا مطلب صرف اور صرف یہ ہے کہ جب کسی مسئلہ
 میں کوئی ایسی صحیح صریح نص وارد ہو جائے جو ظاہری صحت کے ساتھ ہر طرح کی ملت بائی
 سے بھی محفوظ ہو تو وہی ہمارا مذہب ہوگا، اور اس کا ادراک و فیصلہ کس قدر مشکل ہے قرین
 کرام نے مذکورہ بالا تفصیل سے بخوبی اندازہ لگالیا ہوگا۔

ساتواں سبب

اس میں شبہ نہیں کہ صحیح بخاری شریف اور صحیح مسلم شریف صحیح احادیث کا ہی مجموعہ
 ہیں، اور روئے زمین پر اللہ تعالیٰ کی کتاب کے بعد سب سے صحیح کتاب بخاری شریف ہے
 پھر مسلم شریف، اور اس میں بھی شبہ نہیں کہ صحیحین کو امت نے قبولیت کے ہاتھوں لیا چنانچہ
 آج تک ان کے سماع اور درس و افادہ کا سلسلہ جتواتر جاری و ساری ہے، اور ان شمارہ
 قیامت رہے گا۔ صحیحین کے درس کے دوران طلبہ حدیث کو اسی طرح بعض تعلیم یافتہ حضرات
 کو جو صحیحین کے مقام و مرتبہ سے فی الجملہ واقف ہیں۔ یہ اشکال پیش آتا ہے، اور ثبوتاً
 باعث بننا رہتا ہے کہ صحیح احادیث صرف ان ہی دونوں کتابوں میں ہیں، ان کے علاوہ کتب

حدیث میں یا تو صحیح احادیث ہیں ہی نہیں یا ہیں تو اس پائے کی نہیں ہیں، اس لیے کسی مسئلہ میں روایات مختلف ہوں تو صحیحین کی روایات غیر صحیحین کی روایات پر رائج ہونی چاہئیں، اسی طرح بخاری و مسلم کی دو احادیث میں تعارض ہو تو صحیح بخاری کی حدیث کو صحیح مسلم کی حدیث پر فوقیت حاصل ہونی چاہئے، کیوں کہ اس کا رتبہ صحیح مسلم سے بلند ہے۔

اس اشکال کو مزید تقویت اس وقت مل جاتی ہے جب ہمارے طالب علم کو حافظ ابن صلاح سے لے کر حافظ ابن حجر تک کی کتب اصول حدیث میں احادیث صحیحہ کی ہفت گانہ تقسیم اور ان میں فرق مراتب کی وضاحت کے ساتھ ساتھ یہ صراحت بھی مل جاتی ہے کہ صحیحین کی احادیث اوصاف صحت کی اس درجہ حامل ہیں کہ وہ مفید قطع و یقین ہیں، برخلاف دیگر کتب احادیث کے کہ ان کی احادیث میں یہ شان نہیں پائی جاتی۔

جہاں تک صحیحین کے احادیث صحیحہ پر محیط اور حاوی ہونے کا تعلق ہے تو واضح رہے کہ حضرات متبحرین نے نہ تو استیعاب کا قصد کیا ہے اور نہ ہی یہ ان حضرات کی شرط ہے، چنانچہ امام بخاری فرماتے ہیں کہ "خرجت الصحيح من ست مائة ألف حديث" (میں نے چھ لاکھ حدیثوں سے انتخاب کر کے یہ صحیح مرتب کی ہے) اسی لیے اس کے نام میں لفظ "مختصر" کی بھی قید رکھی ہے، اسی طرح حضرت امام فرماتے ہیں: "لم اخرج في هذا الكتاب الا صحيحاً وما تركت من الصحيح اكثر" یعنی میں نے صرف صحیح حدیثوں کا ہی اخراج کیا ہے اور جن صحیح حدیثوں کو چھوڑ دیا وہ اس سے زیادہ ہیں۔ (مقدمۃ الباری ص ۷)۔ حافظ ابن صلاح امام بخاری کا یہ قول نقل کر کے فرماتے ہیں: "أحفظ مائة ألف حديث صحيح ومائتي ألف حديث غير صحيح" کہ مجھے ایک لاکھ صحیح احادیث یاد ہیں، اور دو لاکھ غیر صحیح احادیث، پھر ابن صلاح فرماتے ہیں کہ (اس تعداد کے بالمقابل) امام بخاری کی کتاب الصحیح میں مکررات سمیت کل سات ہزار دو سو پچتر (۷۲۷۵) حدیثیں ہیں، اور مکررات حذف کر کے ان کی تعداد چار ہزار ہی ہوتی ہے۔

امام مسلم نے بھی اپنی صحیح کے باب التمشيد في الصلاة میں اس حقیقت کا کھلے لفظوں

میں اعلان فرمایا: "لیس کل شیء عندی صحیح و وضعته ههنا، إنما وضعت ههنا ما اجمعوا علیه"، یعنی میں نے ہر وہ حدیث جو میرے نزدیک صحیح ہو اس کتاب میں نہیں کر دی ہے، بلکہ صرف ان احادیث کو جمع کیا ہے جن کی صحت پر ائمہ محدثین کا اجماع ہے، مراد حضرت امام کے بعض ممتاز شیوخ کا اجماع ہے، ورنہ احادیث کی صحت کا فیصلہ امام اجتہادی ہے، اس میں واقعی اجماع کا تصور اس کثرت کے ساتھ کہاں ہو سکتا ہے؟ حافظ یحییٰ فرماتے ہیں کہ امام مسلم کی مراد ان کے چار شیوخ احمد بن حنبل، یحییٰ بن معین، عثمان بن ابی شیبہ اور سعید بن منصور خراسانی کا اجماع ہے۔ بعض حضرات نے اس اجماع کا مطلب اور بیان کیا ہے، دیکھئے: (تذریب الراوی ص ۲۸)۔

یہی وجہ ہے کہ بعد کے محدثین نے صحیحین کے علاوہ ان احادیث کو بھی جمع فرمادیا جو شرائط صحت کی حامل تھیں یا اس لائق تھیں کہ ان سے استدلال کیا جاسکے، اور ان کی تعینات بھی صحاح کے عنوان سے جانی گئیں۔

(۱) صحیح ابن خزیمہ: از محمد بن اسحاق بن خزیمہ نیساپوری (م ۳۱۱ھ) یہ کتاب ایک عرصہ تک اہل علم کے درمیان متداول رہی پھر اس کا کچھ حصہ تقریباً نصف آخر حوادث زمانہ کی نذر ہو گیا، شروع کا آدھا حصہ ڈاکٹر مصطفیٰ اعظمی کی تحقیق سے طبع ہوا ہے۔

(۲) صحیح ابن السکن، از حافظ ابو علی سعید بن عثمان ابن السکن (م ۳۵۳ھ)۔

(۳) صحیح ابن حبان، از ابو حاتم محمد بن حبان البستی (م ۳۵۴ھ)، یہ ابن خزیمہ کے شاگرد ہیں اور ان کی کتاب کی ترتیب زالی ہے یعنی انواع و تقاسیم پر مرتب کی گئی ہے، مثلاً اوام کی احادیث ایک جگہ، منائی کی احادیث ایک جگہ، اخبار و قصص کی احادیث ایک جگہ، احادیث فقہیہ ایک جگہ اس وجہ سے کسی حدیث کا نکالنا اور استفادہ کرنا مشکل ہو گیا اور مضامین غلیہ کے مطابق اس کی حدیثوں کو مرتب کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی۔ چنانچہ علی بن بلبان فقیہ (م ۳۷۹ھ) نے اس کی حدیثوں کو ابواب غلیہ پر مرتب کر کے سہل الاستفادہ بنا دیا ہے جس کا نام "الاحسان فی تقریب صحیح ابن حبان" ہے اس کی حدیثوں کی تعداد (۷۴۹) ہے۔

واضح رہے کہ صحیح ابن خزمیہ اور صحیح ابن حبان کا موضوع اگرچہ ان احادیث کا جمع کرنا ہے جو ان کے نزدیک صحیح ہیں لیکن ان کی حدیثوں کی سند اور رجال پر تحقیقی نظر ڈالنے کے بعد محدثین اس نتیجے پر پہنچے کہ ان کی حدیثیں اصطلاحی اعتبار سے "صحیح" کا مصداق نہیں ہیں بلکہ ان میں حسن لذاتہ اور حسن لغیرہ کی تعداد بہت ہے جس سے یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ ابن خزمیہ اور ابن حبان کے نزدیک "صحیح" سے مراد "ما یصلح للاحتجاج" یعنی وہ جس سے استدلال کیا جاسکے عام اس بات سے کہ وہ صحیح لذاتہ ہو، یا صحیح لغیرہ ہو، یا حسن لذاتہ ہو یا لغیرہ ہو، اسی طرح ان دونوں حضرات نے صحت کا حکم لگانے میں حدیث کے شد و ز اور علت سے محفوظ ہونے کی شرط کو بھی ضروری خیال نہیں فرمایا ہے۔

اسی طرح بعض محدثین نے صحیحین کی شرائط اور خصوصیات کو ذہن میں رکھ کر کچھ اور حدیثوں میں غور کیا جن میں بظاہر احادیث صحیحین کی شرط پائی جاتی تھی چنانچہ "استدراک" کے عنوان سے ان حدیثوں کو جمع کر دیا مثلاً حاکم ابو عبد اللہ نسیا بوری کی کتاب "المستدرک علی الصحیحین" اور دارقطنی کی "الترغیبات" ہیں۔

مستدرک حاکم: واضح رہے کہ حاکم کی مستدرک میں چار طرح کی حدیثیں ہیں:

۱۔ کچھ تو وہ ہیں جن کے متعلق حاکم نے بخاری و مسلم دونوں کی شرط پر یا ان میں سے ایک کی شرط پر ہونے کی تصریح کی ہے۔

۲۔ کچھ وہ ہیں جو دونوں میں سے کسی کی شرط پر نہیں ہیں لیکن حاکم کو ان کے صحیح ہونے کا گمان تھا، چنانچہ ان کے صحیح الاسناد ہونے کی انھوں نے تصریح فرمادی ہے۔

۳۔ کچھ وہ ہیں جو حاکم کے نزدیک بھی صحیح نہیں، چنانچہ انھوں نے ان کے ضعیف ہونے کی وضاحت فرمادی ہے۔

۴۔ کچھ حدیثیں ایسی ہیں جن پر حاکم نے سکوت فرمایا ہے، اور کوئی بھی حکم نہیں لگایا۔

احادیث پر صحت کا حکم لگانے کے سلسلہ میں حاکم مسائل مانے گئے ہیں، چنانچہ حاکم کی بہت سی احادیث پر نقد کیا گیا ہے، محدثین کرام نے سخت جرمیں کی ہیں، بلکہ بہت سی

روایات پر موضوع ہونے کا بھی حکم لگایا ہے۔ حاکم کے تسابیل کا مداد کافی حد تک امام ذہبی نے کر دیا ہے، چنانچہ اپنی تلخیص میں آپ نے حاکم کی بہت سی حدیثوں میں چھان پھندا کام انجام دیا اور ایک ناکہ انداز نظر ڈال کر اکثر حدیثوں میں حاکم کی موافقت کی اور بہت سی حدیثوں میں علت کی نشاندہی فرمادی۔ ان کی یہ "تلخیص" مستدرک (طبع حیدرآباد) کے ساتھ لگی ہوئی ہے۔

الغرض یہ بات روز روشن کی طرح واضح ہو گئی کہ صحیح احادیث کا ذخیرہ صرف صحیحین تک محدود نہیں ہے، بلکہ ان کے علاوہ بھی بہت سے مصادر حدیث ہیں جن میں صحیح احادیث کی بڑی مقدار ہے جو صحیحین کی احادیث پر مستزاد ہے، اسی لیے حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں "ثم إن الزيادة في الصحيح على ما في الكتابين يتلقاها طالبها مما اشتمل عليه أحد المصنفات المعتمدة المشهورة لأنما الحديث كتابي دار السجستاني وأبي عيسى الترمذي وأبي عبد الرحمن النسائي وأبي بكر بن خزيمة وأبي الحسن الدارقطني وغيرهم منصوصا على صحته فيها" (مر ۱۲)، یعنی صحیحین کی احادیث صحیحہ پر اضافہ کا خواہش مند شخص اضافہ کر سکتا ہے ان احادیث سے جو ائمہ حدیث کی دیگر قابل اعتماد اور مشہور تصنیفات میں موجود ہیں جن کی تحت صراحت ان کتابوں میں کر دی گئی ہے جیسے ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن خزيمة اور دارقطنی وغیرہ حضرات کی کتب حدیث۔

ہفت گانہ تقسیم کی حیثیت

جہاں تک صحیح احادیث میں فرق مراتب کے سلسلہ میں مشہور تقسیم کا تعلق ہے جیسا کہ حافظ ابن صلاح اور ان کے ہم مشرب علماء نے یہ تقسیم فرمائی ہے؛ تو اس پر بھی کچھ غفلتوں کے لیے ضروری ہے کہ یہ تقسیم بھی غلط فہمی کا سبب بن رہی ہے، ہفت گانہ تقسیم کے نتیجے میں صحیح اقسام حسب ذیل ہیں:

اقسام حسب ذیل ہیں:

(۱) وہ حدیث جس کے اخراج پر بخاری و مسلم متفق ہوں اور اسی کو غلطی اصطلاح میں متفق ملے کہتے ہیں۔ (۲) وہ حدیث جسکی تنہا امام بخاری نے اپنی کتاب میں تخریج کی ہو اور وہ مسلم میں نہ ہو۔ (۳) وہ جس کی تخریج تنہا امام مسلم نے کی ہو۔ (۴) وہ جو ان دونوں کی شرط پر ہو اور صحیحین میں سے کسی میں نہ ہو۔ (۵) وہ جو صرف بخاری کی شرط پر ہو اور صحیحین میں نہ ہو۔ (۶) وہ جو صرف مسلم کی شرط پر ہو اور صحیحین میں نہ ہو۔ (۷) وہ جو شیخین کے علاوہ محدثین کے نزدیک صحیح کا مقام رکھتی ہو اور اس حالیکہ کہ بخاری و مسلم میں سے کسی کی شرط پر نہ ہو۔

قبل اس کے کہ ہم اس نظریہ کی تردید میں دلائل پیش کریں اس جگہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی ایک عبارت کا ترجمہ پیش کر دینا مفید سمجھتے ہیں، واضح رہے کہ حافظ ابن تیمیہ اس نظریہ کے سلسلے میں ابن صالح کے سرگرم حمایتی ہیں ان کی یہ عبارت زیر بحث مسئلہ میں سنگ میل کا کام دیتی ہے جسے شیخ طاہر الجزائری نے ”توجیہ النظر“ (۱/۲۹۹) میں نقل فرمایا ہے، فرماتے ہیں:

”بہر حال کسی ایک حدیث کو جب امام بخاری روایت کریں اور موطا میں امام مالک بھی روایت کریں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ کبھی بخاری کے رجال افضل ہوں گے اور کبھی موطا کے، گویا دونوں کے رجال میں غور کیا جائے گا۔ ہم اگرچہ اجمالی طور سے یہ بات جانتے ہیں کہ بخاری کے رجال موطا کے رجال سے افضل اور اونچے ہیں لیکن یہ بات متعین طور سے بخاری کے ہر راوی کے موطا کے ہر راوی سے افضل ہونے کو مستلزم نہیں ہے کیوں کہ موطا کے چنیدہ ثقات کی حدیثیں بخاری نے بھی لی ہیں۔ چنانچہ وہ بخاری اور موطا کے مشترک رجال ہوئے، اور اگر ایسا ہو کہ کوئی متن حدیث بخاری میں کسی ایک سند سے ہو اور وہی متن موطا میں دوسری سند سے ہو جو بخاری کی شرط پر ہو اور اس کے رجال بخاری کی حدیث کے رجال سے عمدہ ہوں تو اس وقت دونوں سندوں کے رجال کے اعتبار سے حکم لگایا جائے گا اور کوئی اجمالی حکم جو قاعدہ کلیہ کی شکل میں ہو نہیں لگایا جاسکتا۔“

اس میں شک نہیں کہ اقسام صحیح کی مذکورہ ترتیب خالص منطقی ذہن کی ابتداء
محمد ثین کے طریقہ کار اور نفس الامر سے میل نہیں کھاتی اور محققانہ نظر اس کا بار بار
علامہ احمد محمد شاہ ایک مشہور محقق و محدث ہیں جنہوں نے مسند احمد کی ترقیم کی ہے چنانچہ
تخریج اور شرح بھی کی ہے مسند ابو ہریرہ کے ضمن میں جو صحیفہ ہمام ابن منہبہ ہے جو مسند
پرانی ایڈیشن کی دوسری جلد کے ص ۳۱۲ سے ۳۱۹ تک اور شیخ احمد شاہ کے نسخہ مابین
کے ص ۷۲ سے ص ۱۰۹ تک کو محیط ہے اس صحیفہ کے متعلق شیخ احمد شاہ نے جو مقدمہ لکھا
اس میں رقم طراز ہیں:

”یہ صحیفہ اس بات کی قوی ترین دلیل ہے کہ شیخین نے تمام صحیح
احادیث کی تخریج نہیں کر ڈالی ہے، اور نہ ہی انہوں نے اس کا اتہام کیا اور
نہ اس کی صراحت کی بلکہ یہ بات بعض علماء کی جانب سے صحیحین اور شیخین
کی بے جا قدر دانی اور ان کے ذاتی اجتہاد کا نتیجہ ہے اور اس میں شک نہیں
کہ صحیحین پوری تعظیم کی مستحق بھی ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں کہ صحیحین کے
باہر صحیحین کے معیار کی صحیح حدیثیں نہیں ہیں چنانچہ یہ صحیفہ ہمام بن منہبہ ہے
جس کی چند حدیثیں دونوں نے لی ہیں اور چند احادیث تنہا بخاری نے لی
ہیں اور چند تنہا مسلم نے لیا ہے اور کچھ ایسی ہیں جن کو دونوں میں سے کسی
نے نہیں لیا ہے، یہ صحیفہ اس بات کی بھی دلیل ہے کہ شیخین جس حدیث کی
تخریج پر متفق ہوں وہ ہمیشہ صحت کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی نہیں ہوتی
(اس لئے کہ یہ صحیفہ خود جس سند سے مروی ہے وہ اعلیٰ درجہ کی نہیں
ہے، یعنی: عبدالرزاق، عن معمر، عن ہمام بن منہبہ، کیوں کہ عبدالرزاق میں
خاصا کلام ہے)۔

شیخ عبدالفتاح البوندہ نے توجیہ النظر کے حاشیہ میں شیخ احمد شاہ کی اس بات
کرنے کے بعد ایک شاندار تبصرہ اور تجزیہ کیا ہے جو پیش خدمت ہے۔

(۱) ابن صلاح اور ان کے متبعین کا یہ کہنا کہ اعلیٰ معیار کی صحیح حدیث وہ ہے جس پر شیخین متفق ہوں ناقابل تسلیم ہے: کیوں کہ شیخین نے اسی صحیفہ ہمام بن منبہ (جس کی کل حدیثیں ۱۳۲ ہیں) کی ۹۷ حدیثیں لی ہیں سب کی سند ایک ہے "عبدالرزاق، من معمر، من ہمام، من ابی ہریرۃ" جس میں سے ۲۳ حدیثیں دونوں میں ہیں، ۱۶ صرف بخاری میں اور ۵۸ صرف مسلم میں۔

تو، کیسے اس صحیفہ کی ۲۳ حدیثیں متفق علیہ ہیں اور حال یہ ہے کہ یہ سند اعلیٰ درجہ کی صحیح سند نہیں، معلوم ہوا کہ پہلی ہی بنیاد یعنی یہ کہ متفق علیہ حدیث اول درجہ کی صحیح ہوتی ہے گمراہ ہے۔

(۲) ابن صلاح اور ان کے متبعین کا یہ کہنا کہ دوسرے نمبر کی صحیح وہ ہے جس کی تخریج تنہا بخاری کریں یہ بھی غلط ہے کیوں کہ اس صحیفہ کی ۱۶ حدیثیں تنہا بخاری میں ہیں جن کی سند بعینہ وہی ہے جو ان ۲۳ حدیثوں کی ہے تو پھر یہ نمبر ۲ کی کیوں ہو گئیں؟ اسی طرح تنہا مسلم کی ان ۵۸ حدیثوں سے یہ قوی کیوں ہوئیں جن کی سند بھی یہی ہے؟ یہ بٹ دھرمی نہیں تو اور کیا ہے؟

(۳) ان حضرات کا یہ کہنا کہ تیسرے نمبر کی صحیح حدیث وہ ہے جو تنہا مسلم میں ہو، یہ بھی صحیح نہیں، کیوں کہ اس صحیفہ کی ۵۸ حدیثیں صرف مسلم میں ہیں جن کی سند بعینہ وہی ہے جو تنہا بخاری کی ۱۶ حدیثوں اور متفق علیہ ۲۳ حدیثوں کی ہے تو پھر ان کا درجہ گھٹ کیوں گیا؟

پھر امام مسلم کبھی کسی حدیث کے اخراج میں منفرد ہوتے ہیں حال یہ ہے کہ اس کے کئی ایک صحیح طرق ہوتے ہیں، اس کے بالمقابل تنہا بخاری میں ایک حدیث ہوتی ہے جس کی صرف ایک ہی سند ہوتی ہے، پس اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم کی کثیر الطرق حدیث بخاری کی غریب حدیث پر فائق ہے جیسا کہ ابن حجر نے "المکنت علی کتاب ابن الصلاح" میں فرمایا "ہذا افراد مسلم کو افراد بخاری سے کم حیثیت گردانا بے جا ہے۔"

(۴) افراد مسلم کو تیسرے درجہ کی صحیح قرار دینا اس اعتبار سے بھی مضحکہ خیز ہے کہ بسا اوقات امام مسلم کسی ایسی حدیث کے اخراج میں منفرد ہوتے ہیں جو انہیں کی شرط پر صحیح ہوتی

ہے مثلاً کسی راوی کا اپنے مروی حدیث سے سماع اور اقرار ثابت نہیں ہے امام مسلم نے جو احادیث بیان
 ہمارے پر امام کا ان اقرار کو کافی سمجھ کر اخراج کر لیا کیوں کہ ان کے نزدیک یہ صحیح ہے۔ لہذا یہاں
 نزدیک وہ سرے سے صحیح ہی نہیں، لہذا یہ کہنا کہ وہ تیسرے درجہ کی صحیح ہے حدیث معصیہ
 مسئلہ میں امام مسلم کے مذہب کو بخاری کے مذہب پر راجع قرار دینے سے مراد یہ ہے کہ
 کہ جمہور محدثین اس مسئلہ میں امام بخاری اور ان کے متبعین کی رائے کو راجع قرار دیتے ہیں
 پھر افراد بخاری افراد مسلم پر فائق اس وقت کیوں کہ ہوسکتی ہیں جب کہ بخاری
 حدیث کی سند میں کوئی متکلم فیہ راوی ہو اور مسلم کی حدیث کے تمام روایات ثقہ ہوں۔ اور
 پھر چوتھی اور پانچویں قسم میں شیخین یا ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہونے کی بنا
 سمجھ سے باہر اس لیے ہے کہ شیخین کی شرط کا تعین جب خود شیخین نے نہیں کیا ہے اور
 حضرات نے جو تعین کیا ہے اس میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے جیسا کہ گذشتہ عنوان کے تحت
 تفصیل گذر چکی: تو پھر ایسے محتمل امر کو قاعدہ کلیہ کا درجہ دینا کہاں تک صحیح ہوگا؟ اسی ہے
 محقق کمال الدین ابن ہمام فتح القدیر کے باب النوافل (۴۴۵/۱) میں فرماتے ہیں
 ”جو لوگ کہتے ہیں کہ صحیح ترین حدیث وہ ہے جس پر شیخین متفق
 ہوں، پھر وہ جو تنہا بخاری کی ہو، پھر وہ جو تنہا مسلم کی ہو، پھر وہ جو ان کے
 علاوہ کی ہو اور ان کی شرط پر ہو، پھر وہ جو ان میں سے کسی ایک کی شرط پر ہو
 ان کا یہ کہنا دعویٰ بلا دلیل (بہت دھرمی) ہے جو قابل اتباع نہیں ہے اس
 لئے کہ زیادہ صحیح ہونے کا مدار اکمل طریقہ پر شرائط صحت کے جامع ہونے
 پر ہے لہذا اگر صحیحین کے علاوہ کی کسی حدیث میں یہ شرائط مکمل طور سے
 موجود ہوں اور اس کے بالمقابل صحیحین کی کسی حدیث میں شرائط صحت اس
 درجہ نہ پائے جاتے ہوں تو اس کی موجودگی میں شیخین ہی کی حدیث کو اس
 کہنا بہت دھرمی نہیں تو اور کیا ہے؟ پھر شیخین یا ان میں سے کسی ایک کا کسی
 معین راوی کے بارے میں یہ فیصلہ کرنا کہ وہ شرائط صحت کا جامع ہے یا

بات و تو مستلزم نہیں کہ واقعہ اور نفس الامر میں بھی وہ ایسا ہی ہے، امر واقعہ اس سے پرکھنا ہی ہو سکتا ہے چنانچہ امام مسلم نے کتنے ہی ایسے راویوں سے حدیثیں لی ہیں جو جہنم کی آفتوں سے محفوظ نہیں ہیں اسی طرح بخاری سے رجال کی ایک بڑی تعداد ہے جن پر کلام کیا گیا ہے۔

معلوم ہوا کہ راوی سے سلسلے میں شرائط صحت کے وجود کا فیصلہ ایک امر اجتہادی ہے جس میں مجتہدین کا اختلاف ہو سکتا ہے چنانچہ ایک مجتہد کے نزدیک ایک وصف ضروری قرار پاتا ہے تو دوسرا مجتہد اس وصف و شرط پر نہیں سمجھتا (چنانچہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ ضروری ہے کہ سننے کے وقت سے لے کر بیان کرنے کے وقت تک حدیث راوی کے حافظہ سے غائب نہ ہوئی ہو جب کہ جمہور محدثین کے نزدیک راوی کے ضابطہ ہونے کے لئے ایسی کوئی شرط نہیں ہے)۔ اسی طرح ایک مجتہد کے نزدیک صحت کے لئے ایک وصف شرط ہوتا ہے تو دوسرے کے نزدیک وہ وصف شرط کے درجہ میں نہیں ہوتا مثلاً بعض حضرات اتصالات و شرط قرار دیتے ہیں اور بعض نہیں، البتہ غیہ مجتہد شخص یا جس کے اندر راوی کے پرکھنے کا مادہ نہیں ہے وہ شیخین کے یا ان میں سے کسی ایک کے فیصلہ پر مطمئن ہو جائے گا باقی جو خود صاحب بصیرت ہو اور راوی کے پرکھنے کے اصول سے باخبر ہو وہ مطمئن نہیں ہوگا بلکہ وہ صحیحین کے باہر والی حدیث کے رجال اور صحیحین کی حدیث کے رجال میں شرائط صحت کے اعتبار سے موازنہ کریگا اور دونوں میں شرائط صحت پائے جانے کی صورت میں ایک کو دوسرے کے معارض مانے گا۔

اس تفصیل و تجربہ سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ ہفت گناہ تقسیم کے مطابق صحیح احادیث کے مابین مذکورہ بالا فرق مراتب واقعہ اور نفس الامر سے رسول و راویوں پر بنیاد ہے، اور متعارض نصوص میں ترجیح کا معیار قرار دیئے جانے کے لائق نہیں ہے واللہ اعلم۔

کیا صحیحین کی حدیثیں مفید قطع و یقین ہیں؟

اب رہ جاتا ہے مسئلہ احادیث صحیحین کے مفید قطع و یقین ہونے کا جوہر ائمہ اس علم کی جان ہے، تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ حافظ ابن صلاح نے اپنے مقدمہ میں فرقہ میں فرقہ کے ساتھ صحیح احادیث کی مذکورہ ہفت گانہ تقسیم سے فارغ ہو کر یہ بات ارشاد فرمادی ہے۔ ان ساتوں قسموں میں سب سے اعلیٰ قسم کی صحیح وہ حدیث ہے جس کے اخراج پر بخاری، مسلم، ترمذی، ابو داؤد، نسائی، ابن ماجہ اور یحییٰ بن یحییٰ متفق ہوں اور یہ پوری قسم مفید قطع اور مفید علم یقینی ہے، اگرچہ علم یقینی نظری ہے کیوں کہ امت اس بات پر متفق ہے کہ بخاری مسلم کی حدیثیں صحیح ہیں، اور ان کی حدیثیں شریعت کی جامع ہیں گویا اجتماعی طور پر امت کا یہ فیصلہ ہے اور امت بحیثیت مجموعی خطا سے محفوظ ہے، جس طرح وہ اجماع جو اجتہاد پر مبنی ہو حجت قطعی ہوتا ہے اسی طرح حدیث کی یہ قمری حجت قطعی ہوگی ابن صلاح کی اس رائے کو بہت سے علماء مثلاً ابن تیمیہ، ابن حجر اور حافظ منجد وغیرہ نے قبول بھی کیا ہے۔ جبکہ امام نووی نے مقدمہ کی تلخیص ”التقریب والتیسیر“ اور شرح مسلم کے مقدمہ میں شذوذ کے ساتھ اس نظریہ کی تردید فرمائی ہے، اور یہ فرماتا ہے کہ صحیحین کی جو احادیث متواتر نہیں ہیں وہ خبر واحد ہیں، اور اخبار آحاد ظنی ہوتی ہیں، امت کے ان حدیثوں کی صحت پر اجماع سے اور تلقی بالقبول سے صرف اتنی بات ثابت ہو کہ یہ حدیثیں واجب العمل ہیں اور ان کی صحت کے جانچنے کے لئے اب مزید کسی کوشش کی ضرورت نہیں، ورنہ وہ حدیث جو شرائط صحت کی جامع ہو خواہ صحیحین کے اندر کی ہو یا باہر کی ہو مفید ظن اور واجب العمل ہوتی ہے، صحیحین اور غیر صحیحین کی احادیث میں فرق صرف اتنا کہ تشخیص کی شان علمی اور مہارت فنی کی وجہ سے ان کی حدیثیں بے کھنک صحیح ہیں نظری قیاساً نہیں جب کہ باہر کی احادیث نظر و فکر کی محتاج ہیں، نظر و فکر کے بعد شرائط صحت کا جائزہ جب معلوم ہو جائے تو پھر ان میں اور صحیحین کی حدیثوں میں صحت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں رہتا۔

صحیحین رہتا۔

علامہ شبیر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے ایک عجیب بات اس موقع پر فرمائی ہے:

”صحیحین کو قبولیت کے ہاتھوں لئے جانے کا فائدہ اس سے زیادہ
 کچھ نہیں کہ یقین حاصل ہو گیا کہ یہ دونوں کتابیں بے شک شیخین کی ہیں اور
 بے شک ان کی احادیث شریک صحت کی جامع ہیں اور بے شک خبر واحد ہیں
 اور بیشک مفید ظن ہیں یعنی تلقی بالقول سے ان کی حدیثوں کے مفید قطع
 و یقین ہونے کا فائدہ حاصل ہونے کی بجائے ان کے مفید ظن ہونے
 میں اور تقویت پیدا ہو گئی۔ اس لئے کہ محدثین کا کسی حدیث کے سلسلہ میں یہ
 اتفاق کر لینا کہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہے اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ یقینی
 طور پر رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہی ہے اور قطعی طور پر واجب العمل ہے
 بخلاف اس صورت کے جب کہ کسی متعین حدیث کے مضمون پر اور اس کے
 مطابق عمل پر اجماع ہو جائے تو یہ بات یقیناً اس کو مستلزم ہے کہ وہ واجب
 العمل ہے اور اسی حال میں چھوڑی نہیں جاسکتی اگرچہ اس کی سند ضعیف ہی
 کیوں نہ ہو! (مقدمہ فتح الملہم ص ۱۰۷)

پھر ایک بات قابل غور یہ بھی ہے کہ امت کا اجماع اس بات پر بھی ہے کہ یہ دونوں
 کتابیں ”اصح الکتاب“ ہیں اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ ان کی ہر ہر حدیث اپنی اپنی جگہ پر غیر
 صحیحین کی ہر ہر حدیث کے بالمقابل اصح ہے، جس طرح سے کہ وہ لوگ جو بخاری کو مسلم پر
 ترجیح دیتے ہیں ان کے پیش نظر ہرگز یہ بات نہیں ہوتی کہ بخاری کی ہر حدیث مسلم کی ہر
 حدیث سے اصح ہے، چنانچہ ابن حجر نے منجبتہ میں فرمایا: ”قد يعرض الموفق ما يجعله
 فانقاً“ (ثرن منجبتہ ص ۳۲)، یعنی بسا اوقات نیچے درجہ کی حدیث کو ایسے مؤیدات حاصل ہو جاتے
 ہیں جو اس کو اس سے بلند تر رتبہ والی حدیث پر فوقیت دے دیتے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ خود ابن صلاح بھی قطعیت کے دعویٰ کے باوجود صحیحین کی ان
 احادیث کے استثناء پر مجبور ہوئے جن پر نقد کیا گیا ہے اور فرمایا چوں کہ نقد شدہ احادیث

کی صحت پر اجماع منعقد نہیں ہوا اس لئے وہ قطعی نہیں ہیں، اس پر عرض ہے کہ جس میں سے بعض افراد کی تخصیص کر لی جاتی ہے اس کا بقیہ حصہ قطعی ہو جاتا ہے، اس لئے جو احادیث جن پر تنقید نہیں ہوئی ہے وہ بھی مفید ظن ہوں گی، کیوں کہ امام دارقطنی نے علاوہ جن محدثین نے جتنی حدیثوں پر نقد کیا ہے بیشتر کا تعلق اسناد سے ہے جو ان کا فرض ہے باقی درایت کے اصول کے مطابق صحیحین کی احادیث پر نقد کی گنجائش اب بھی موجود ہے مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ فلاں حدیث قرآن کے ظاہر کے خلاف ہے، یا احادیث میں باب کے معارض ہے، یا شریعت میں ثابت شدہ مسلم قواعد کلیہ سے میل نہیں کھاتی، امت کے عمل متواتر کے خلاف ہے، وغیرہ امور جن پر حدیثوں کو پرکھنا صرف بافتل فقہاء کا کام ہے، بلکہ دارقطنی وغیرہ کی تنقیدات کے علاوہ اسنادی پہلو سے بھی مزید تنقید گنجائش ہے۔

اس لئے یہ بات ثابت ہوگئی کہ بخاری و مسلم کی احادیث مطلقاً مفید محمول ہیں، ہاں! بعض حدیثیں جو قرآنِ قویہ میں گھری ہوئی ہوں ان کے مفید محمول ہونے سے انکار نہیں مگر جب تک اس طرح کی احادیث کو نشان زد کر کے مشخص نہیں کیا جاتا (اور یہ بڑا مشکل کام ہے) تب تک یہ اجمالی حکم لگانا کہ صحیحین کی حدیثیں محض بالقرآن ہونے کی وجہ سے مفید قطع و یقین ہیں غلط ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ بالا معروضات سے ہمارا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ ہم صحیحین کا معاملہ کرنا یا ان کی توہین کرنا چاہتے ہیں بلکہ مقصد ان کتابوں کی بابت بعض حلقوں کی جانب سے دانستہ یا نادانستہ غلو اور اس اندھی تقلید پر بند لگانا ہے جس کے نتیجے میں صحیحین کے علاوہ دیگر کتابوں کی صحیح حدیثیں بیک جنبش قلم و زبان رد کر دی جاتی ہیں اور انھیں درخور اعتبار نہیں سمجھا جاتا، ورنہ مجموعی اعتبار سے صحیحین کا مرتبہ قرآن کے بعد "اصح الکتب" ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

صحیحین ہی کو معیار عمل کیوں نہ بنالیا جائے؟

صحیحین کے تعلق سے ایک اہم اشکال یہ بھی ہے کہ جب یہ کتابیں صحیح احادیث پر مشتمل ہیں۔ اور وہ مفید یقین نہ ہی مفید ظن تو ہیں۔ تو ان کی تخریج شدہ تمام احادیث پر عمل کرنا لازم اور ضروری بھی ہونا چاہئے، خاص طور سے جب کہ ان کتابوں کو قطعی ہاتھوں کی شان بھی حاصل ہے، چنانچہ بہت سے فقہی مسائل میں جب ایسی احادیث آتی ہیں کہ ائمہ متبوعین کا مذہب ان کے خلاف ہوتا ہے تو قاری کو تشویش بلکہ غلبان ہوتا ہے کہ آخر ان ائمہ نے صحیح حدیث کے خلاف رائے کیوں اختیار کی اور صحیح حدیث کو کیوں ترک کیا؟

جواب نمبر ۱: جاننا چاہئے کہ صحیحین بلکہ ائمہ ستہ کی کتب حدیث سب تدوین سنت کے پانچویں مرحلے کی کتب ہیں اور تیسری صدی میں ان کی تدوین عمل میں آئی ہے، ظاہر ہے کہ تدوین کا سلسلہ جب چار مراحل سے گذر کر صحیحین یا کتب سنن کی منزل تک پہنچا ہے تو سابقہ مراحل کو نظر انداز کر کے صرف پانچویں مرحلہ پر انحصار کر لینا کیسے درست ہوگا؟ سابقہ مراحل کی نوعیتوں اور ان سے اس آخری مرحلہ کے امتیاز اور وجہ امتیاز کو کبھی بغیر کما حقہ اس ذخیرہ سے استفادہ نہ یہ کہ صرف مشکل بلکہ پر مٹھ اور بسا اوقات بصیانت کے ساتھ سمجھنا ہو سکتا ہے۔

واضح رہے کہ چوتھے اور پانچویں مرحلہ کی تدوین کے نتیجہ میں مشہور و معمول بہ احادیث کے علاوہ غیر مشہور اور غیر معروف احادیث کی ایک بڑی تعداد کا ذخیرہ بھی سامنے آجاتا ہے جس کے قابل عمل یا ناقابل عمل ہونے کی تحقیق از حد ضروری تھی، کیوں کہ جن لوگوں کے ذریعہ احادیث کی روایت عمل میں آئی ہے اگرچہ وہ فی نفسہ ثقہ ہوں، اور ان کی مرویات کی صحت کا گمان غالب ہو جاتا ہو تاہم معروف روایات یا متواتر تعامل سے ہم آہنگ نہ ہونے کی وجہ سے عمل کے لیے بے کھنک منتخب نہیں کی جاسکتیں، جیسا کہ ابھی یہ بات گزری کہ سلف میں نقد حدیث کی اصل کسوٹی عمل متواتر ہی تھی، چنانچہ دوسری صدی

کے اختتام تک اہل علم عمومی طور پر اخبار آحاد کو ملف کے معمول پر پرکھ کر اس کی صحت، غلطی، فیصلہ کیا کرتے تھے، جب کہ حضرات شیخین یا ان کے ماضی قریب اور مابعد کے محدثین میں حدیث کے لیے صرف اسناد ہی پہلوؤں پر نظر رکھتے ہیں، اس لیے صرف ان کے معیار پر قرار پانے والی احادیث کو معیارِ عمل کیسے بنایا جاسکتا ہے؟ حضرت مولانا عبد الرشید نعمانی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر ایک جامع مضمون رقم فرمایا ہے، اس کا ایک اقتباس پیش خدمت ہے۔

”لیمین محققین کے نزدیک اس بارے میں صدرِ اول کا فیصلہ معتبر

ہے، شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمہ اللہ ”شرح سفر السعاده“ الموسومہ بـ ”المنہج القویم فی شرح الصراط المستقیم“ میں فرماتے ہیں:

”اور زمان متاخر میں حدیثوں کی صحت و ضعف کا حکم زمان سابق سے جدا ہے، کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ ایک حدیث متقدمین کے زمانے میں صحیح ہو بسبب اس کے کہ ان راویوں میں جو متقدمین اور آں حضرت صحابہ کے درمیان واسطے تھے صحت و قبول کے شمار کیا جمع تھے، اور بعد کو دوسرے راویوں کی وجہ سے کہ جو ان کے بعد آئے اس میں ضعف پیدا ہو گیا، پس متاخرین محدثین کے کسی حدیث پر ضعف کا حکم لگا دینے سے لازم نہیں آتا کہ وہ حدیث مثلاً امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے زمانہ میں بھی ضعیف ہی ہو، اور یہ نکتہ ظاہر ہے، اور بعض محققین کے اس بیان سے بھی (جو انہوں نے ذکر کیا ہے کہ حدیث کے قواعد، شہرت اور وحدت کے بارے میں صدرِ اول کا حکم معتبر ہے، ورنہ بہت سی وہ حدیثیں کہ جو اس زمانہ میں آحاد تھیں اور بعد کو ان کے بہت سے طریقوں کے وجود میں آ جانے کے باعث کہ جو زمان مابعد میں اس علم کے روانہ پانے اور طالبین و مؤلفین کی کثرت ہو جانے سے پیدا ہو گئے شہرت کے درجہ پر جا پہنچیں گی) اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔ (دیکھیے



یعنی احادیث کے ثبوت و عدم ثبوت کا فیصلہ ایک امر اجتہادی ہے جس میں حضرات متقدمین (تابعین و تابع تابعین) کا اجتہاد بہ نسبت حضرات متاخرین کے اجتہاد کے مقدم و اولیٰ ہے، کیوں کہ ان حضرات کے اجتہاد میں خطا کا احتمال بہ نسبت ان حضرات کے یقیناً کم ہے، اس لیے تقلید متقدم کی ہونی چاہئے نہ کہ متاخر کی۔

جواب نمبر ۲: حضرات شیخین نے صحیح احادیث کو جمع ضرور کیا ہے، مگر ان کا اعادہ نہیں کیا ہے، بل کہ ان کا مقصد صحیح احادیث سے فقہی مسائل پر استدلال بھی ہے، چنانچہ مومنان کی صحیح احادیث کا وہ اخراج فرماتے ہیں جو ان کے اختیار کردہ مذہب فقہی کی دلیل ہوتی ہیں، اور خود ان کا طرز عمل بھی صاف طور پر یہ واضح کرتا ہے کہ ان کی تخریج کردہ ہر حدیث قویٰ عمل نہیں ہے، بلکہ وہ خود بھی اپنی روایات میں بعض کو بعض پر ترجیح دیتے ہیں، مثلاً: امام مسلم (باب القیام للجنائزہ) میں پہلے ان احادیث کو لائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ جنازہ کے احرام میں کھڑا ہو جانا چاہئے، اس کے بعد وہ احادیث لائے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ کھڑے ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، اور یہ حدیثیں سابق احادیث کے لیے مانع ہیں، چنانچہ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ امام مسلم کسی بھی باب کو ان احادیث پر ختم فرماتے ہیں جن میں بیان کردہ حکم ان کا مختار و پسندیدہ ہوتا ہے، جب کہ امام بخاری نے صرف احادیث قیام کے اخراج پر اکتفا کیا ہے۔

اسی لیے علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ کتب ستہ کے مصنفین کے متعلق عمومی طور سے ایک مبنی بر حقیقت بات فرماتے ہیں:

”میں نے پہلے بھی یہ بات کہی اور اب بھی کہتا ہوں کہ ان حضرات ائمہ محدثین بخاری و مسلم وغیرہ نے فقہی اور اختلافی مسائل میں اپنا ایک نقطہ نظر متعین فرما لیا ہے، خواہ خود اجتہاد کر کے یا اپنے ائمہ متبوعین کی تقلید کرتے ہوئے، پھر جب انہوں نے کتب حدیث مدون فرمائیں تو نظریہ کے مطابق بیشتر ان ہی احادیث کا اخراج فرمایا جن

سے ان کے مذہب یا موقف کی تائید ہوتی تھی اور بقیہ سے صرف نظر فرمایا، علاوہ ان حضرات کے جنہوں نے اپنی کتاب کی شرط یا بنیاد ہی اس بات کو بنایا کہ وہ اختلافی مسائل میں فریقین کے دلائل پیش فرمائیں گے، جیسے امام ترمذی، ابن ابی شیبہ، عبد الرزاق اور امام احمد رحمہم اللہ تعالیٰ (معارف السنن ۱/۶-۳۷۹-۳۸۰)

راقم سطور عرض کرتا ہے: کہ امام ترمذی کا شاید مقصد ہی یہی تھا کہ حضرات شیخین رحمہم اللہ کی تصانیف سے جو منفی پیغام جاسکتا تھا (کہ صحیح احادیث ہی قابل حجت ہیں، اور وہ ان کی کتابوں میں ہیں وغیرہ، جیسا کہ بہت سے حضرات اس غلط فہمی کے شکار ہیں)، اس پر تدارک اور سد باب ہو جائے، چنانچہ انہوں نے اپنی کتاب کا موضوع ہی ان احادیث پر دیا جن پر امت میں سے کسی فقیہ نے کسی نہ کسی درجہ پر عمل کیا ہو، خواہ وہ اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہوں یا حسن یا ضعیف، ورنہ حضرات شیخین کی ان جلیل القدر تصنیفات کے ہوتے ہوئے ان ہی جیسی کسی اور تصنیف کی ضرورت نہیں تھی، خصوصاً ایسے شخص کی جانب سے جو حضرات کا خصوصی شاگرد اور ان کے علوم کا امین ہو، اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ بکثرت حدیث پر ضعیف یا حسن کا حکم لگانے کے بعد یہ وضاحت ضرور فرماتے ہیں کہ: اس حدیث کے مؤثر فلاں فلاں حضرات فقہاء کا عمل ہے، جو یقیناً اہمیت کا حامل ہے۔

آٹھواں سبب

احادیث شریفہ میں صحیح اور ضعیف کی حقیقت سے ناواقفیت، نیز صحیح اور ضعیف معرفت کے خود ساختہ، یا ناقص معیاروں کو حرف آخر سمجھتے ہوئے علماء سابقین کی تصحیح و تصفیہ کے اصل معیار سے پہلو تہی کرنا، چنانچہ علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ سے متاثر مکتبہ فکر میں یہ غلط فکر رواج پا رہا ہے، اور باقاعدہ پروپگنڈہ مہم کے طور پر اس فکر کو رواج دینے کی کوشش کی جا رہی ہے۔

اگرچہ ذخیرہ حدیث مدون ہو چکا، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ اس ذخیرہ میں جہاں ایک بڑی مقدار ثابت و صحیح احادیث کی ہے وہیں ایک بھاری تعداد غیر ثابت یا ضعیف احادیث کی بھی ہے، اسی طرح اس میں بھی شبہ نہیں کہ محدثین کرام نے بہت سی احادیث کو اپنے اصولِ روایت کی کسوٹی پر پرکھ کر ان کا صحیح و غیر صحیح ہونا واضح کر دیا ہے، تاہم ایک بڑی مقدار ان احادیث کی بھی ہے جن کی اسنادی حیثیت سے متعلق ائمہ حدیث نے کوئی صراحت نہیں فرمائی ہے جن کا درجہ جاننا ہر اس فاضل یا عالم دین کی ضرورت ہے جو تدریسی، تصنیفی یا دعوتی مشاغل میں لگا ہوا ہے۔

نقد اسناد کا کام بہت نازک اور مشکل ہے، اسی وجہ سے حافظ ابن صلاح (م ۶۴۳ھ) نے اپنے مقدمہ میں حدیثوں پر حکم لگانے کا حق صرف متقدمین ائمہ حدیث اور نقاد حدیث کو دیا ہے، اور اپنے دور (ساتویں صدی ہجری) یا اس کے بعد کے علماء کو یہ حق نہیں دیتے، چنانچہ فرماتے ہیں:

”جب ہم حدیثی ”اجزاء“ جیسے غیر مشہور مجموعوں میں کوئی حدیث پائیں جس کی سند بظاہر صحیح ہو، نہ تو وہ صحیحین میں سے کسی میں ہو اور نہ ہی حدیث کی مشہور و متداول کتب میں سے کسی میں اس کی صحت کی تصریح کی گئی ہو تو ہم اس کی صحت کا حکم لگانے کی جسارت نہیں کریں گے، کیوں کہ اس زمانے میں محض سند کی بنا پر صحیح کی معرفت دشوار ہو گئی ہے۔“ (مقدمہ ص ۱۹)

یہ احتیاط حافظ ابن صلاح رحمہ اللہ نے اس کام کی نزاکت اور حساسیت کی بنا پر اختیار فرمائی ہے، ورنہ اس میں شبہ نہیں کہ اگر کوئی شخص ذخیرہ حدیث پر وسیع نظر رکھتا ہو، محدثین کرام کے طریقہ نقد اور اصول جرح و تعدیل پر بصیرت کے ساتھ حاوی ہو، نیز اسانید و متون میں پائی جانے والی علل کے شناخت کا اسے ملکہ حاصل ہو جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ حدیثوں پر حکم لگانے کا اسے حق نہ ہو۔ چنانچہ خود حافظ ابن صلاح کے معاصرین میں بعض حضرات ہیں

جنہوں نے ان احادیث پر صحت و قیام کا حکم لگایا ہے۔

واضح رہے کہ تصحیح و تحسین وغیرہ کا دروازہ ابن صلاح نے ساتویں صدی ہجری میں یہ کر دیا جو تاریخ اسلام کی ممتاز علمی صدی مانی جاتی ہے، جو ابن القفطان جیسے نقاد حدیث کی بڑی تعداد سے مالا مال تھی، تو بھلا چودہویں اور پندرہویں صدیوں کی کیا حیثیت؟ جن میں چار قواعد محدثین کی جان کاری حاصل کر کے احادیث نبوی کے ذخیرہ پر دھاوا بولنے والے افراد اور پارٹیوں کی کمی نہیں ہے، جو نہ صرف ان احادیث پر حکم لگانے کی بات کرتے ہیں جن پر سابقین کی جانب سے کوئی صراحت منقول نہیں ہے، بلکہ علماء سابقین جن کی دیانت پر تنقیدی نظر یقیناً ان سے بڑھی ہوئی تھی ان کی تحقیقات کو بچکانہ حرکات قرار دیتے ہوئے اپنے خود ساختہ معیار پر پورے ذخیرہ حدیث پر نظر ثانی کرنا اپنا واجبی حق سمجھتے ہیں، اور بالآخر جماعت کی شکل میں بڑے بڑے مستند حدیثی مجموعوں کا آپریشن کرتے ہوئے ”صحیح الکتاب الفلانی“ اور ”ضعیف الکتاب الفلانی“ کے عنوان سے صحیح اور ضعیف کے درمیان خط اعتبار قائم کرنا بڑی اسی علمی اور مجتہدانہ کارنامہ تصور کر رہے ہیں، انا للہ وانا الیہ راجعون۔

ابن صلاح نے ذخیرہ حدیث کو ایسے ہی لوگوں کی دست برد سے بچانے کی غرض سے بطور پیش بندی وہ بات ارشاد فرمائی ہے تاکہ لوگ جرأت بے جا سے کام نہ لیں، چنانچہ علامہ شمس الدین سخاوی (۹۰۲ھ) ابن صلاح کی عبارت پر نوٹ لگاتے ہوئے لکھتے ہیں

”شاید ابن صلاح کا مقصد (نقد حدیث کی راہ) میں غلط روی کا دروازہ ہی بند کرنا ہے، تاکہ وہ لوگ راہ نہ پا سکیں جو اصحاب حدیث نہ ہوتے ہوئے بھی ان کی مشابہت اختیار کر لیتے ہیں، ان کتابوں پر تنقید کرنے لگتے ہیں جنہیں وہ ٹھیک سے کھول بھی نہیں سکتے، اور ایسے تعلیمی عہدوں پر فائز ہو جاتے ہیں جن کے وہ اہل نہیں ہوتے۔“

وللحديث رجال يعرفون به وللدواوين كتمان وخفاء
حدیث کے کچھ مخصوص مردان کا رہتے ہیں جو اس میں مشہور ہوتے ہیں،

اور سہ کارہی و فتراں سے لیے تو نشی و پواری بھی کافی ہوتے ہیں۔

مفہوظ ترین طریقہ تو یہی ہے کہ باحث اپنی طرف سے حدیثوں پر حکم لگانے کی کوشش نہ کرے جہاں تک ہو سکے ائمہ سابقین کی تصریحات تلاش کرے تاکہ اپنی ذمہ داری کے وجہ سے سبب و دوش رہے، چنانچہ اگر مطلوبہ حدیث سے متعلق کسی ایسے امام کی تصریح مل جائے جس پر جمہور عوام اعتماد کرتے آئے ہوں تو اس پر اکتفا کر لے، نئے سہ سے نقد و کاہل چمپانا اپنی جان جو کھم میں ڈالنے کے مرادف ہے۔

تاہم جن انصوص کے متعلق کوئی صراحت منقول نہ ہو تو یقیناً قواعد محدثین کی پابندی یا ان کی تقلید کرتے ہوئے ان احادیث کا درجہ متعین کرنا آج کے علماء کی مجبوری ہے، کسی حدیث کے اصطلاحی اعتبار سے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس میں درج ذیل پانچ شرطیں مہیا ہوں: (۱) راوی کا عادل ہونا۔ (۲) ضابطہ یعنی حدیث کو محفوظ رکھنے والا ہونا۔ (۳) راوی اور اس کے شیخ کے درمیان، اسی طرح راوی اور اس کے شاگرد کے درمیان سند کا متصل ہونا۔ (۴) حدیث کا شد و ذ سے محفوظ ہونا۔ (۵) حدیث کا کسی بھی باطنی علت سے محفوظ ہونا۔

یہی تینوں شرطوں کی تحقیق کے لیے کتب جرح و تعدیل کی مرابعت کی جاتی ہے زیادہ نزاکت پہلی دونوں شرطوں کی تحقیق پھر راوی کے واقعی مقام و مرتبہ کی تشخیص و تعین میں ہے، جس راوی میں یہ دونوں اوصاف پائے جائیں گے وہ ”ثقة“ کہلائے گا، جتنا ہی ان دونوں میں مال و درخشندگی ہوگی اتنا ہی ان کی ثبات میں اضافہ ہوگا، اور جس قدر ان دونوں میں کمی واقع ہوگی اسی قدر راوی کی ثبات کمزور ہوگی، اسی وجہ سے ”نرات“ محدثین اور ہامدین کے نزدیک روایات کے درجات مختلف ہوتے ہیں، چنانچہ متعدد محدثین نے اپنے اپنے اجتہاد کی روشنی میں راویوں کے مراتب اور اس کے نتیجے میں ان کی روایات کے درجے متعین فرمائے ہیں۔

روایات کی سب سے عمدہ، انوکھی، جامع، معتدل اور آسان تر درجہ بندی حافظ ابن

حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اپنی بے مثال اور "دریا بکوزہ" کی مصداق کتاب "تقریب المعذب" میں فرمائی ہے۔

چوں کہ یہ کتاب تمام کتب اسماء الرجال میں استفادہ کے لحاظ سے آسان ترین سب سے زیادہ مبہا اور عام ہے، روایت کی ثقاہت و ضعف کے اعتبار سے درجہ بندی پر سب کتب سے پختہ ترین اور جامع ترین ہے، بلکہ صحاح ستہ اور ان کے ملحقات سے جوہر کے تعلق سے اس کی حیثیت سیکڑوں کتب رجال و فنون حدیث سے کشید کیے ہوئے ہوئے ہے، اس لیے زیادہ تفصیل میں نہ جاتے ہوئے راوی میں ان دونوں شرطوں (عدان اور ضبط) کی تحقیق کے لیے اسی کتاب کو معیار بنایا جا رہا ہے۔

دکتور ولید عانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "منہج دراسة الأسانید" میں حافظہ جانب سے صادر کیے گئے احکام جرح و تعدیل اور ان کے مراتب کا بڑی باریکی سے مطالعہ اور مختلف پہلوؤں سے پرکھ کر اس نتیجہ پر پہنچے کہ حافظ نے صحیح صحیح باریکی اور انصاف سے کام لیتے ہوئے روایات سے متعلق مبسوط اور منتشر مواد کو انتہائی لطیف اور متوازن انداز میں سینے کی کوشش کی ہے، اگر صحیح معنوں میں حافظ کے لائحہ عمل اور باریکیوں کو بخیر کر دیا جائے تو بے شک یہ ایک جلد کی کتاب دیگر مطولات سے بے نیاز کر دینے والی ہے۔

پھر ڈاکٹر عانی مرحوم نے مراتب تقریب میں سے ایک ایک مرتبہ کے رجال احادیث کے درجات بھی متعین فرمادیے ہیں، یہ درجہ بندی انھوں نے حضرت امام محمد شیعین، امام ابو داؤد، امام نسائی، امام ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، ضیاء الدین مقدسی، منذری، ذہبی، نووی، ابن حجر اور سخاوی وغیرہم رحمہم اللہ جیسے ائمہ فن کے طریقہ کار کو پیش نظر رکھتے ہوئے کی ہے، اور قدم قدم پر ان حضرات کی نصوص و عبارات کو بطور دلیل پیش فرماتا ہے، نیز کسی راوی کی حدیث کا درجہ متعین کرتے وقت اس راوی کی حدیث سے متعلق حافظ ابن حجر کی تصریحات کو بھی پیش کیا ہے، اور متکلم کی تصریح اس کے کلام کی سب سے مضبوط تشریح ہوا کرتی ہے۔

شعبہ تخصص فی الحدیث دارالعلوم دیوبند میں بھی استاذ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ کی زیر نگرانی ادھر چند سالوں سے ولید عانی مرحوم کے قائم کردہ اس معیار بغور و خوض ہوتا رہا، اور تجربہ سے اس نتیجہ پر پہنچا گیا کہ تقریب کے تعلق سے عانی مرحوم کا نقطہ نظر درست ہے، اور نقد اسناد کا یہی معیار اطمینان بخش اور محدثین کرام رحمہم اللہ کے طریقہ کے عین مطابق ہے۔

مراتب جرح و تعدیل باعتبار تقریب

حافظ ابن حجر نے جرح و تعدیل کے جو مراتب قائم کیے اور ان مراتب کے روایت کو جن الفاظ سے تعبیر کیا ان کی تفصیل مع ان کی احادیث کے احکام حسب ذیل ہے، واضح رہے کہ یہ تفصیل حافظ ابن حجر کی عبارت کا بعینہ ترجمہ نہیں ہوگی، بلکہ اس میں ولید عانی مرحوم کی تشریح یا اپنے تجربہ کی روشنی میں توضیحی جملوں کے اضافے بھی ہوں گے۔

۱۔ پہلے مرتبہ کو تو حافظ نے صحابہ کرام کے لیے مختص کیا ہے ان کی فضیلت اور قدر و منزلت کے پیش نظر۔

۲۔ دوسرا مرتبہ ان لوگوں کے لیے خاص کیا ہے جو علماء جرح و تعدیل اور ائمہ نقد کی حیثیت رکھتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ "أوثق الناس"، "ثقة ثقة" یا "ثقة متقن" جیسے الفاظ کے صیغے یا تاکیدی تعبیرات سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث نمبر ایک کی صحیح لڑاۃ ہوتی ہے۔

۳۔ تیسرا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جنہیں ثقہ کہنے پر دوسرے مرتبہ کے لوگ یعنی ائمہ جرح و تعدیل متفق ہوں، چنانچہ ان لوگوں کو حافظ صاحب "ثقة، متقن، حجة، حافظ، ثبت" وغیرہ غیر تکرار کے صیغوں سے تعبیر کرتے ہیں، ان ہی رجال کے حکم میں وہ لوگ بھی ہوتے ہیں جن کے صحابی ہونے میں اختلاف کیا گیا ہے مگر ان کی صحبت متحقق نہیں ہوتی۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث نمبر دو کی صحیح لڑاۃ ہوتی ہے۔

۴- چوتھا مرتبہ ان لوگوں کا ہے جن کی توثیق پر دوسرے مرتبہ والے (ائمہ جرح و تعدیل) تقریباً متفق ہوتے ہیں، انکا دکا حضرات نے اختلاف کیا ہوتا ہے، عام ناقدین و جمہور کی توثیق کے مقابلہ میں ایک آدمے اختلاف کو کوئی حیثیت ہی نہیں دیتے، مگر وہ صاحب اس اختلاف کے پیش نظر اس کا مرتبہ تھوڑا گھٹا دیتے ہیں، اور اس کو تعبیر کرتے ہیں "صدوق"، "لا باس بہ"، اور "لیس بہ باس" جیسے صیغوں سے۔
حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث: نمبر تین کی صحیح لذاتہ ہوتی ہے۔

۵- پانچواں مرتبہ ان رجال کا ہے جن کے متعلق ائمہ جرح و تعدیل کے درمیان اختلاف ہوتا ہے، بعض تو ان کی توثیق کرتے ہیں اور بعض تضعیف کرتے ہیں اور تضعیف کی بھی کوئی بنیاد ہوتی ہے، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب "صدوق یہم"، "صدوق یخطئ" "صدوق لہ اوہام" یا "صدوق یخطئ کثیراً" جیسے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔
ان ہی رجال کے درجہ میں ان لوگوں کو بھی حافظ صاحب نے رکھا ہے جن پر بعض ناقدین نے جرحیں کی ہوتی ہیں اور وہ کسی قسم کی بدعت سے متہم ہوتے ہیں، چنانچہ ان کو "صدوق زمی بتشیع" وغیرہ تعبیرات سے ذکر کرتے ہیں۔
حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث: نمبر ایک کی حسن لذاتہ ہوتی ہے۔

۶- چھٹاں مرتبہ ان رجال کے لیے ہے جو قلیل الحدیث ہوتے ہیں (یعنی ان کی احادیث عموماً ایک سے دس تک کے درمیان ہوتی ہے، یا بعض ائمہ نے ان کے قلیل الحدیث ہونے کی صراحت کی ہوتی ہے)، اور ان کے متعلق کوئی ایسی جرح بھی ثابت نہیں ہوتی جس کی وجہ سے ان کی حدیث چھوڑ دی جائے، چنانچہ ایسے رجال میں سے جن کی احادیث متابعت کی گئی ہوتی ہے ان کو حافظ صاحب "مقبول" سے تعبیر کرتے ہیں، اور جن کی متابعت نہیں کی گئی ہوتی ان کو "لین الحدیث" سے تعبیر کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ ان لوگوں پر جو کچھ کلام ہوتا ہے وہ عموماً جہالت عین کا ہوتا ہے، مگر ان کے ساتھ ہی کسی امام معتبر کی توثیق بھی ہوتی ہے، خواہ یہ توثیق صریح ہو یا ضمنی ہو، ضمنی کا مطلب

یہ صحاح کے مصنفین اس کی حدیث کا اخراج کریں۔

یا کلام جہالتِ حال کا ہوتا ہے، اور اس میں امام معتبر کی توثیق ضمنی ہوتی ہے یا توثیق غیر متین (مثلاً صرف ابن حبان کی توثیق) جب کہ وہ طبقہ تابعین کا راوی ہو، بلکہ بسا اوقات مضبوط درجہ کی توثیق ضمنی بھی پائی جاتی ہے، الغرض یہ مرتبہ ابن حجر کے نزدیک تعدیل کے مراتب میں سے ہے، جرح کے مراتب میں سے ہرگز نہیں۔

حکم: اس مرتبہ میں دو شقیں ہیں: ”مقبول“ اور ”لین الحدیث“، مقبول کی حدیث نمبر دو کی حسن لذاتہ ہوتی ہے، اور لین الحدیث کی نمبر تین کی حسن لذاتہ۔

۷۔ ساتواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن سے روایت کرنے والے ایک سے زائد ہوتے ہیں مگر ان کی توثیق کسی نے نہیں کی ہوتی، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب ”مستور“ یا ”مجهول الحال“ یا ”لا یعرف حالہ“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

اس مرتبہ میں حافظ صاحب نے عموماً ان لوگوں کو شامل کیا ہے جن کو امام بخاری نے اپنی تاریخ میں اور ابن ابی حاتم نے ”الجرح والتعدیل“ میں ذکر کر کے سکوت فرمایا ہوتا ہے، یا جن کو ابن حبان نے اپنی ”کتاب الثقات“ میں ذکر کیا ہوتا ہے اور وہ تابعین سے نیچے طبقہ کے ہوتے ہیں، یا ان لوگوں کو جن کے متعلق ابن ابی حاتم، ابن مدینی، اور ابن القطان نے ”مجهول“ کہا ہوتا ہے کیوں کہ یہ لوگ مجهول العین اور مجهول الحال دونوں پر ”مجهول“ کا اطلاق کرتے ہیں، دونوں میں فرق نہیں کرتے۔

حکم: اس مرتبہ کے رجال کی احادیث میں توقف کیا جاتا ہے تا آنکہ ان کا کوئی حال واضح ہو جائے، حال کے واضح ہونے کی ایک صورت یہ ہے کہ مستور شخص کی روایت کا کوئی متابع یا شاہد مل جائے تو جانا جائے گا کہ آدمی قابل اعتبار ہے، لہذا اب اس کی حدیث حسن غیر نمبر ایک کی شمار کی جاتی ہے۔

۸۔ آٹھواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن کے متعلق کسی معتبر امام کی توثیق نہیں پائی جاتی، بلکہ ائمہ جرح و تعدیل کی جانب سے اس پر ضعیف ہونے کا اطلاق موجود ہوتا ہے خواہ

یہ تضعیف مبہم طور سے ہی کیوں نہ ہو، قطع نظر اس بات سے کہ کوئی غیر متین توثیق (جیسے ابن حبان کا اس کو کتاب الثقات میں ذکر کرنا) پائی جا رہی ہے یا نہیں، ان کو حافظ صاحب "ضعیف" یا "لیس بالقوی" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث ضعیف کہلاتی ہے، اور تعدد طرق کی صورت میں بلند ہو کر حسن لغیرہ تک پہنچ جاتی ہے، اس وقت یہ نمبر دو کی حسن لغیرہ ہوگی۔

۹۔ نواں مرتبہ ان رجال کے لیے ہے جن سے روایت کرنے والا صرف ایک راوی ہوتا ہے، اور سرے سے ان کی کسی نے توثیق بھی نہیں کی ہوتی، دراصل یہ لوگ اصحاب حدیث ہوتے ہی نہیں، بلکہ ایک آدمی حدیث روایت کر کے محدثین کے زمرے میں اپنا نام لکھوا دیتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ صاحب "مجهول" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: اس مرتبہ والوں کی حدیث بھی ضعیف ہوتی ہے، اور تعدد طرق کی صورت میں بلند ہو کر حسن لغیرہ تک پہنچ جاتی ہے، مگر یہ نمبر تین کی حسن لغیرہ ہوگی۔

۱۰۔ دسواں مرتبہ ان لوگوں کے لیے ہے جن پر ائمہ جرح و تعدیل نے سخت جرحیں کی ہوتی ہیں، یہاں تک کہ ان کی حدیث لکھنے سے یا ان سے روایت کرنے سے بھی منع کرتے ہیں، ایسے لوگوں کو حافظ صاحب "متروک" کے لفظ سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث "ضعیف جدًا" (بہت ضعیف) کہلاتی ہے۔

۱۱۔ گیارہواں مرتبہ ان لوگوں کا ہے جو کذب کے ساتھ متہم ہوتے ہیں، کذب متہم کیے جانے کی صورت یہ ہوتی ہے کہ حدیث رسول میں تو ان کا کوئی جھوٹ نہیں پڑا، البتہ وہ عام بول چال میں دروغ گوئی کے مرتکب ہوتے ہیں، جس سے یہ شبہ ہوتا ہے کہ حدیث رسول میں بھی جھوٹ بولنے کی جسارت کر سکتے ہیں، ان لوگوں کو حافظ صاحب "متهم بالكذب" سے تعبیر کرتے ہیں۔

حکم: ان لوگوں کی حدیث متروک کہی جاتی ہے۔

۱۲۔ بارہواں مرتبہ ایسے بد بختوں کا ہے جو حدیث رسول میں جھوٹ کے مرتکب

ہوتے ہیں، چنانچہ حافظ صاحب ان کو "وضاع" یا "کذاب" سے تعبیر کرتے ہیں۔
حکم: اس طرح کے لوگوں کی حدیث موضوع اور باطل کہلاتی ہے، ایسا شخص اگر تو بہ
بھی کر لے تب بھی اس کی حدیث قبول نہیں کی جاتی۔

غیر منصفانہ درجہ بندی

اس کے برخلاف ایک درجہ بندی مشہور محدث علامہ احمد محمد شاہ رحمہ اللہ نے اپنی
کتاب "الباعث الحثیث" میں کی ہے جس پر اگرچہ خود انھوں نے تو عمل نہیں کیا مگر
علامہ ناصر الدین البانی رحمہ اللہ اور ان کے قابعین نے اسے نقد اسناد کے ہتھیار کے طور پر
اختیار کر لیا، اور اسی معیار پر نہ جانے کتنی کتب کی احادیث پر صحت و ضعف کا حکم صادر کر دیا
گیا، بلکہ عام طور سے عرب جامعات میں تخصصات کے جو تحقیقی مقالے تیار ہوتے ہیں، یا
کتب حدیث کی تحقیق و تعلیق کا کام انجام پا رہا ہے بیشتر اسی معیار نقد کی اتباع کرتے ہوئے
ہو رہا ہے، گویا اس حلقہ میں وہ ایک مسلمہ قاعدہ بن گیا، جس کے نتیجے میں ستر فیصد صحیح یا حسن
درجہ کی احادیث ضعیف یا ناقابل استدلال قرار پا جاتی ہیں۔ شیخ احمد محمد شاہ کا بیان کردہ
معیار ملاحظہ ہو:

"والدرجات من بعد الصحابة : فما كان من الثانية
والثالثة فحدیثه صحيح من الدرجة الأولى ، وغالبه فى
الصحيحين ، وما كان من الدرجة الرابعة فحدیثه صحيح
من الدرجة الثانية ، وهو الذى بحسنه الترمذی ويسكت
عنه أبو داود ، وما بعدها فمن المردود إلا إذا تعددت
طرقه ، فما كان من الدرجة الخامسة والسادسة فيتقوى
بذلك ، ويصير حسناً لغيره ، وما كان من السابعة إلى
آخرها فضعيف على اختلاف درجات الضعف من المنكر

إلى الموضوع انتهى بحروفه، والذات الحبت مر ۱۰۰

صحابہ کے بعد کے درجات (کاظم یہ ہے کہ) جو دوسرے اور
تیسرے مرتبہ کا ہوا اس کی حدیث پہلے درجہ کی سمجھ ہوگی، اور اس طرح
کے راویوں کی اکثریت سمجھین میں ہے۔ جو تیسرے مرتبہ کا ہو تو اس کی
حدیث دوسرے درجہ کی سمجھ ہوگی، اور اسی طرح کے رجال کی
حدیثوں کو امام ترمذی حسن کہتے ہیں اور ان ہی کی احادیث پر امام ابو
داؤد سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اس کے بعد کے جو مراتب ہیں وہ قابل
رد ہیں، لہذا یہ کہ ان کے طرق متعدد ہوں، چند نچے جو پانچویں اور چھٹے
مرتبہ کا راوی ہوگا اس کو تعدد سے قوت نہ پہنچے گی اور اس کی حدیث
حسن لغیرہ بن جائے گی۔ ساتویں مرتبہ سے لے کر آخر تک کا راوی
سب مراتب ضعیف ہوگا اور اس کی حدیث منکر سے لے کر موضوع
تک کا درجہ پائے گی۔

اس جگہ اس کا تو موقع نہیں کہ ہم شیخ احمد شاہ کڑے سے اس بات پر مزقہ کریں کہ امام
ترمذی کس طرح کے رجال کی احادیث کی تحسین کرتے ہیں اور امام ابو داؤد کس درجہ کی
احادیث پر سکوت اختیار کرتے ہیں؟ یہ بحث تفصیل چاہتی ہے، ہم صرف اس پر اکتفا
مبذول کرنا چاہتے ہیں کہ شیخ شاہ کڑی مذکورہ درجہ بندی کے مطابق چوتھے مرتبہ کے راوی
جنہیں حافظ صاحب "صدق" یا "الباق" سے تعبیر فرماتے ہیں حسن لذاتہ کے ہوں گے
"دوسرے نمبر کی سمجھ" سے ان کی مراد بظاہر یہی ہے کیوں کہ ان کے درجہ ان کے نزدیک امام
غیرہ کا ہے، پھر پانچویں اور چھٹیں مرتبہ کا راوی کیلئے تو حجت نہ ہوگا مگر تعدد کی صورت میں
کی حدیث حسن لغیرہ بن جائے گی، باقی ساتویں سے لے کر آخر تک کی احادیث نہ
نزدیک تعدد و طرق سے بھی حسن نہیں بن سکتیں، اور منکر سے لے کر موضوع تک کا حکم نہ ہوگا۔
شیخ ہامد ابانی دوران کے قبضین ساتویں مرتبہ سے لے کر نویں تک کے حکم سے

میں ہے شیخ احمد شاہ کی موافقت نہ کرتے ہوں (کیوں کہ وہ لوگ ان روایت پر تعدد طرق
یہ صورت میں حسن باظہر کا حکم لگاتے ہیں) مگر چونکہ تاچھے مرتبہ کے حکم میں وہ حضرات
جہت نہ کے ہمنوا وہم خیال نظر کرتے ہیں۔

بیرت کی بات یہ ہے کہ خود معیار قائم کرنے والا تو اپنے معیار پر قائم نہیں رہے گا جیسا
شیخ احمد شاہ کی ان تعلیقات سے عیاں ہے جو انھوں نے مسند احمد اور جامع ترمذی پر لکھی
ہیں لیکن دوسرے لوگوں نے اس معیار پر حدیثوں کو پرکھ کر کتنی ثابت و صحیح کو غیر ثابت و غیر
صحیح قرار دے ڈالا اور صورت حال کچھ ایسی ناگفتہ بہ ہو گئی ہے کہ عرب دنیا میں شیخ ناصر اور
ن کے قتب فکر پر انگشت نمائی کرتا جرم عظیم ہو گیا ہے، انا لله وانا الیہ راجعون۔ ہمارے
بیر میں صرف ابن حجر اس میدان میں یقیناً تمام مذاہب فقہ سے وابستہ علماء کے لیے قابل
تقدیر ہیں، انھوں نے واقعتاً احوال رجال کی تحقیق اور تخیص میں مجتہدانہ کارنامہ انجام دیا ہے،
نہ یہ اب اگر کسی حدیث پر حکم لگانے کی ضرورت ہو تو ہم نہیں سمجھتے کہ صرف ابن حجر کو چھوڑ
کر کسی اور کی تقلید کی جائے، اور تقلید ہی میں خیر ہے۔

نواں سبب

عمل بالحدیث کا نشہ جب اپنے شباب پر ہوتا ہے تو اس وقت ہمارے ہاں حدیث کو
منسوخ ہوتا ہے کہ فقہاء مجتہدین نصوص شرعیہ کی واقفیت کے سلسلہ میں بافتش یا مسکین تھے،
ان کے سامنے یہ بڑے بڑے ذواہل حدیث ہوتے تو وہ یقیناً ان میں موجود احادیث
کی مطابقت عمل کرتے، ان بے چاروں کو یہ ذخیرہ ملا نہیں اس لیے معذور ہیں، گویا ان
حضرات کے ہاں یہ لوگ حدیث نبوی سے ماہر ہیں اس لیے ان حضرات سے
مسئلے قائم کرنے کے سراسر مستحق۔

جواب یہ ہے کہے شک احادیث مبارک مدون ہوئیں، اور آج ان کے بڑے بڑے
مجموعہ مست کے ہاتھوں میں ہیں لیکن یہ امر واقعہ ہے کہ ائمہ کرام کی حدیثی واقفیت سے

متعلق منقول واقعات سے احادیث کی جتنی بڑی تعداد کا ان کے پاس موجود ہونا معجزہ ہے بڑی سی بڑی کتاب میں وہ تعداد موجود نہیں ہے۔ مثلاً

۱۔ ملا علی قاریؒ نے "مناقب ابی حنیفہ" میں محمد بن سمانہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے ستر ہزار سے کچھ زائد احادیث ذکر فرمائی ہیں، اور "کتاب آثار" کو یہ پس میں سے منتخب فرمایا ہے۔ (مناقب ابی حنیفہ ملحق باخر ہواہر حصہ ۲/۴۷۴)

۲۔ علامہ زرقاتیؒ نے شرح موطا کے مقدمہ میں ابن ہنیاب کا یہ قول نقل کیا ہے کہ مالکؒ نے ایک لاکھ احادیث روایت کی ہیں۔

۳۔ شعیب بن لیث کہتے ہیں کہ امام لیثؒ سے پوچھا گیا: ہم آپ سے ایسی حدیث سنتے ہیں جو آپ کی کتاب میں نہیں لکھی ہے، تو فرمایا کہ: کیا جو کچھ میرے سینے میں ہے میری کتابوں میں ہو سکتی ہے؟ اگر میں وہ سب کچھ کتابوں میں لکھ دیتا تو یہ جہاز اس کو نہیں سکتا تھا۔ (تہذیب اجتہاد ۸/۴۶۳)

مزید یہ کہ موجودہ کتب احادیث میں پائی جانے والی بیشتر احادیث کے متن اسانید و اسناد (غائرانہ نظر) اور تحقیق کی بھی محتاج ہیں جن کے لئے وہ امور درکار ہیں جو وقت یقیناً مفقود ہیں، اصل بات یہ ہے کہ محض حدیثوں کا وافر مقدار میں مہیا ہو جانا کافی نہیں ہے، بلکہ اور بھی بہت سے شرائط ہیں جن کو برتے بغیر کسی حدیث کا اطلاق عمل ہونا یا نہ معلوم نہیں ہو سکتا، اس سلسلہ میں حافظ ابن تیمیہؒ کا یہ کلام پیش نظر رہنا چاہیے

لو فرض انحصار حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیہا - ای فی الدواوین - فلیس کل ما فی الکتب بعلمہ العالم، ولا یکاد یحصل لأحد، بل قد یکون عند الرجل الدواوین الکثیرۃ، وهو لا یحیط بما فیہا، بل الدین کانوا قبل جمع هذه الدواوین کانوا أعلم بالسنة من المتأخرین بكثير فكانت دواوینہم صدرہم النی تحوی أضعاف ما فی الدواوین

وہذا امر لا یثک فیہ من علم القصبة“ اھ

رفع الملام

ص ۱۸

اگر فرض کر لیا جائے کہ موجودہ کتب حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی تمام احادیث آگئی ہیں تب بھی یہ نہیں ہو سکتا کہ ان کتابوں میں جو کچھ ہے کوئی عالم ان سب کا احاطہ کر لے، بلکہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص کے پاس حدیث کے بہت سے مجموعے ہوتے ہیں اور وہ ان کے مواد سے ناواقف ہوتا ہے، بلکہ ان مجموعوں کے مرتب ہونے سے پہلے جو فقہاء و علماء ہوتے تھے وہ ان کے بعد کے علماء سے بہت زیادہ سنت کے عالم ہوا کرتے تھے، چنانچہ ان کے سینے ہی احادیث کے مجموعے تھے جو ان رمی مجموعوں کی کئی گنی مقدار کو حاوی تھے، یہ ایسی حقیقت ہے جس میں اس شخص کو ذرا برابر شک نہیں جو صورت حال سے واقف ہوگا۔

اسی لیے امام احمد رحمہ اللہ جو ائمہ متبوعین میں نصوص حدیث کے ظاہر پر عمل کرنے میں ممتاز ہیں فقیہ یا مجتہد کو درکار حدیثوں کی ایک تقریبی تعداد یوں معین فرماتے ہیں:

”ایک شخص نے امام احمد سے پوچھا کہ کیا جب آدمی ایک لاکھ حدیثیں یاد کر لے تو فقیہ ہو جائے گا؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس نے پوچھا تو کیا دو لاکھ؟ فرمایا: نہیں۔ پوچھا کہ تین لاکھ؟ فرمایا: نہیں۔ اس نے پوچھا تو کیا چار لاکھ؟ اس پر امام صاحب نے اپنا ہاتھ بلایا جس کا مطلب یہ تھا کہ ہاں تب ہو سکتا ہے کہ وہ فتویٰ دینے کا اہل ہو جائے۔ (ملاحظہ ہو اعلام

الموقعین ص ۵۱)

الغرض ائمہ کرام رحمہم اللہ نے اگرچہ احادیث کی روایت تو کم کی ہے، مگر ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ اس سے کہیں زیادہ تھا جو آج ہمارے پاس کتب حدیث کی شکل میں موجود ہے، اس سب سے بڑھ کر ان کے پاس وہ مہر و ثقیل عمل تھا جس پر ان حضرات کا اعتماد زیادہ تھا۔

دسوال سبب

گمراہی کا ایک اہم ترین سبب شریعت کی نظر میں معتبر مناجح استنباط، یا نص فہمی۔ فطری اور مسلمہ اصول و قواعد کو نظر انداز کرتے ہوئے خود ساختہ مناجح اور اصول کی تہن کرنا، یا سرے سے کسی بھی اصول کی پابندی کیے بغیر نصوص کی من مانی تشریح کرنا ہے۔ یہ بحث قدرے تفصیل چاہتی ہے جو حسب ذیل ہے:

نص فہمی کے اصول و مناجح

کسی بھی نص کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے عربی زبان کے قواعد و ضوابط، اور الفاظ و تعبیرات کی وجوہ دلالت کی مکمل واقفیت ضروری ہوتی ہے، اس طرح کے قواعد و ضوابط و قہم کے ہیں: (۱) قواعد دلالت۔ (۲) قواعد بیان

(۱) قواعد دلالت

وہ قواعد ہیں جن کا تعلق معانی پر الفاظ کی دلالت سے ہے، ان کی چار انواع ہیں (۱) وہ اصول جن کا تعلق لفظ کی معنی پر دلالت کی کیفیت سے ہے، پھر اس کیفیت کی مختلف شکلیں ہیں: حقیقت، مجاز، مشترک، مؤول، منطوق اور مفہوم، اس ضمن میں ان شرائط کی وضاحت بھی ہوتی ہے جو کسی لفظ کو حقیقی معنی سے نکال کر مجازی معنی میں استعمال کیے جانے کے لیے ضروری ہوتے ہیں، نیز منطوق و مفہوم کے معنوں کی وضاحت اور ان کی وساطت سے لفظ کی دلالت کے شرائط و غیرہ کا بیان ہوتا ہے۔

(۲) وہ اصول جن کی رو سے الفاظ کی دلالت کو قوت و ضعف کے لحاظ سے مختلف درجات اور خانوں میں رکھا جاتا ہے، مثلاً: محکم، مفسر، نص، ظاہر اور خفی، مشکل، مجمل، مشکبہ۔ نیز وہ اصول جن کا تعلق مذکورہ بالا درجات میں تعارض کے وقت ترجیح و غیرہ سے ہوتا ہے۔

(۳) وہ اصول جن کی رو سے جملوں کی دو قسموں خبر و انشاء کا وجود ہوتا ہے، نیز یہ وضاحت کہ خبر صرف احکام وضعیہ (جو احکام تکلیفیہ کی بنیاد ہوتے ہیں) کو بتاتی ہے، اور یہ کہ احکام تکلیفیہ پر دلالت کے لیے جس چیز کا سہارا لیا جاتا ہے وہی انشاء ہے جو صیغہ امر و نہی سے صادر ہے، پھر امر و نہی کے صیغے قرآن سے خالی ہوں تو ان سے کیا مراد ہے؟ اس کی وضاحت ہوتی ہے۔

(۴) وہ اصول جن سے یہ وضاحت ہوتی ہے کہ دلالت میں کس قدر عموم و شمول ہے، جس کی بنیاد پر لفظ: خاص یعنی محدود دلالت والا، عام یعنی وسیع الدلالت، مطلق یعنی کسی ایک غیر معین فرد پر دلالت کرنے والا اور مقید یعنی کسی ایک یا چند خاص صفت کے ساتھ متصف افراد پر دلالت کرنے والا میں تقسیم ہوتا ہے۔

(۲) قواعد بیان

اس سے مراد درج ذیل حالات میں ملحوظ قواعد و ضوابط پر تنبیہ ہے:

۱۔ جب کسی لفظ خاص (محدود مفہوم رکھنے والا لفظ) اور عام (وسیع و عریض مفہوم رکھنے والے لفظ) کے درمیان جزوی تعارض ہو تو کچھ عربی قواعد و اصول ہیں جن کے ذریعہ اس تعارض کو ختم کر کے دونوں جملوں کے درمیان تطبیق دی جاسکتی ہے۔

۲۔ مطلق و مقید کے درمیان جزوی تعارض ہو تو اس کو دفع کرنے کے کچھ قواعد و ضوابط مفسرین ہیں۔

۳۔ کسی لفظ میں تاویل اور اس کے اپنے اصلی معنی سے نکالنے کا تقاضا ہو تو قواعد و ضوابط کی شکل میں اس کا معیار و میزان مقرر ہے جس کا لحاظ کر کے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ کس جگہ تاویل کی گنجائش ہے، یا تاویل واجب ہے، اور کہاں نہیں؟

۴۔ کوئی جملہ اور غیر واضح لفظ آجائے کہ دوسرے دلائل اور قرآن کے بغیر مراد سمجھ میں نہ آئے تو ان ضوابط کی مدد سے اس کی پیچیدگی کو دور کیا جاتا ہے، اور معنی مراد ہی تک رسائی ہوتی ہے۔

منہاج استنباط کے اتفاقی و اختلافی نقاط

واضح رہے کہ نفع فہمی کے مذکورہ بالا اصول سب کے سب علمائے لغت عرب و ماہرین قواعد تفسیر نصوص کے مابین اتفاقی نہیں ہیں، جیسا کہ عربی زبان کے سبھی قواعد ائمہ فہم یہاں اتفاقی نہیں، بلکہ کچھ مختلف فیہ ہیں لہذا علمائے شریعت اور اہل کلام کے اجتہادات پر بھی ائمہ لغت کے اختلافات کا اثر درآنا ایک فطری اور بدیہی امر ہے، اس کی چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

مثال نمبر (۱): حقیقت و مجاز

باتفاق ائمہ لغت اصل یہ ہے کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے، البتہ اگر توسیع تاکید یا تشبیہ کی ضرورت ہو تو مجازی معنی مراد لیے جاسکتے ہیں، ورنہ حقیقی معنی متعین ہے۔ ائمہ لغت کے اس اتفاق کے پیش نظر ائمہ شریعت کے یہاں بھی یہ اتفاقی ضابطہ ہے کہ قرآن وحدیث کے لفظ کو جب ان تین ضرورتوں میں سے کوئی ضرورت نہ ہو حقیقی معنی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

دوسری طرف اہل عرب کا کہنا ہے کہ: "إذا كثر المجاز لحق الحقيقة" یعنی کثرت مجاز حقیقت کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اب اس کو مجازی معنی پر محمول کرنے کے لیے کسی شے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ لیکن عربوں کے اس استثناء کو عملی شکل دیتے وقت علماء کا اتفاق باقی نہ رہا، چنانچہ کچھ حضرات کثرت مجاز کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ لفظ مجازی معنی میں استعمال ہونے لگے کہ حقیقی معنی متروک اور غیر معتبر ہو جائے، مثلاً کوئی کہے کہ "میں نے اس درخت سے کھایا" تو ظاہر ہے کہ یہاں درخت کا حقیقی معنی مراد نہیں، بلکہ مجازی معنی درخت کا پھل مراد ہے، یہی رائے شافعیہ، حنابلہ اور جمہور امت کی ہے، اور کچھ حضرات

بہت مجاز کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ لوگ عموماً اس لفظ کا مجازی معنی ہی سمجھتے ہوں اور
 ذہن ہی کی طرف سبقت کرے، لیکن حقیقی معنی کا متروک اور غیر معتبر ہونا شرط نہیں، بلکہ کبھی
 سچی حقیقی معنی بھی مراد لیتے ہوں: مثلاً کوئی کہے: ”میں فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھا“ تو
 عرف عام میں اس جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ وہ فلاں کے گھر نہیں گیا، یعنی عرف میں جس کو گھر
 میں داخل ہونا کہتے ہیں اس کا حصول نہیں ہوا، اگر وہ باہر سے قدم بڑھا کر گھر کے اندر رکھ
 دے اور اس کا باقی سارا جسم گھر کے باہر ہو تو بھی یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ گھر میں داخل نہیں ہوا، یہ
 نہ جملہ کا حقیقی مفہوم ہے، اور بالکل یہ متروک نہیں ہے، بسا اوقات مراد لیا جاتا ہے، پس اگر
 کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کے گھر میں قدم نہیں رکھے گا، اور اس کا حقیقی معنی مراد لے تو
 جس طرح بھی اس کا قدم اس گھر میں پڑ جائے گا حانث ہو جائے گا۔

علمائے احناف وغیرہ کی یہی رائے ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگر مجازی معنی مشہور
 و معروف ہو جائے تو اس پر لفظ کو محمول کیا جاسکتا ہے، اگرچہ حقیقی معنی متروک نہ ہوں۔ اور
 فقہاء کا یہ اختلاف درحقیقت اہل لغت کے مابین کثرت مجاز کی تحدید میں پائے جانے والے
 اختلاف پر مبنی ہے۔

اس قاعدہ کے اختلافی اور متفقہ پہلو کو سامنے رکھنے سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا
 ہے کہ تاویل کا ضابطہ و معیار کیا ہے؟ یہ تو طے ہے کہ تاویل کی گنجائش ”ظاہر“ میں ہوتی ہے
 ”غیر“ میں نہیں، اور ظاہر میں بھی دو شرطوں کے ساتھ (۱) یہ کہ حقیقی اور مجازی معنی کے
 مابین لغت، استعمال یا کسی اور وجہ سے مناسبت پائی جائے۔ (۲) یہ کہ ظاہری معنی کو مرجوح
 و مجازی معنی کو راجح قرار دینے کی کوئی دلیل ہو، اور یہ دلیل عموماً لغوی ہوتی ہے۔ اصول فقہ
 میں تاویل کا باب ہر چند کہ اتفاقی قواعد و نقاط پر قائم ہے، تاہم تطبیقی طور پر ائمہ کے درمیان
 بہت سے اختلافات رونما ہوئے ہیں، کیوں کہ دلالت عربیہ کے مقیاس اور حقیقت و مجاز
 سے سلسلہ میں عربوں کے اسلوب اور طریقہ استعمال کے تتبع و استقراء سے ماخوذ دلیل کی
 قیمت ہی کچھ اس طرح کا ہے۔

مثال (۲) مفہوم مخالف

مفہوم مخالف کی حیثیت کیا ہے؟ لغوی اعتبار سے اس کی کوئی اصل ہے یا نہیں؟ یہ مختلف فیہ مسئلہ ہے، مفہوم مخالف سے مراد یہ ہے کہ تخصیص بالذکر کی وجہ سے مخاطب یہ سمجھے کہ مذکورہ چیز کے علاوہ کا یہ حکم نہیں تو کیا یہ تصور صحیح ہے؟

اس مسئلہ میں جب اختلاف یہ ہے کہ کبار ائمہ لغت مثلاً سیبویہ، ابن انباری، شافعی، حنفی وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ لغت کا ثبوت استقرار اور متواتر روایت کے بغیر ممکن نہیں، اور اگر روایت غیر متواتر ہو تو اکثر لوگوں کے نزدیک یہ مفید ظن ہے، کچھ لوگ اس کو بھی مفید مہم و یقین قرار دیتے ہیں، لیکن یہ دوسری رائے صحیح نہیں، اس لیے کہ احتمال اب بھی باقی ہے۔ تیسری رائے یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ قرآن ہوں تو مفید علم ہے ورنہ نہیں۔

یہ تو ائمہ لغت کا وضع کردہ اصول ہے، اس کے تناظر میں جب علمائے شریعت نے مفہوم مخالف سے ماخوذ دلائل پر غور کیا تو یہ دو نقطہ نظر سامنے آئے:

(۱) جمہور کے نزدیک جب مشکل کسی چیز کو معتد بہ لغوی قید: شرط، صفت وغیرہ کے ساتھ ذکر کر رہا ہے تو لغوی طور پر طے ہے کہ مذکورہ چیز کے علاوہ کے لیے یہ حکم ثابت نہیں، اور یہ تواتر کے ساتھ ثابت ہے، جمہور اپنی رائے کی تائید میں بہت سی دلیلیں پیش کرتے ہیں۔

(۲) حنفیہ اور بعض شافعیہ مثلاً امام غزالی اور امام الحرمین کے نزدیک تخصیص بالذکر سے لغوی طور پر غیر مذکور سے حکم کی نفی نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ اہل عرب سے تواتر کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں، اور ہو سکتا ہے کسی ایک چیز کا تذکرہ مفہوم مخالف کے علاوہ دوسرے اغراض و مقاصد کے لیے ہو، اس احتمال کے ہوتے ہوئے مذکورہ بالا استدلال بے معنی ہے بشرطے کہ دوسرے قرآن نہ ہوں۔

اسی اختلاف کی وجہ سے فقہائے امت (جو شرع، نصوص اور ان نصوص سے مسائل کے استنباط کے سلسلہ میں کسی جامع منہاج کی پابندی کی ضرورت اتفاقی طور پر تسلیم کرنے

بنائے گئے مابین کچھ اور مسائل میں اختلاف ہوا جن کا تعلق الفاظ کی دلالت سے ہے۔
مثلاً: صیغہ امر قرینہ سے خالی ہو تو اس کی دلالت کیا ہے؟ ایک اختلافی مسئلہ ہے،
نبی کریمؐ کے نزدیک وجوب کا فائدہ دیتا ہے، اور امام شافعی کے یہاں یہی معتمد ہے۔ دوسرے
مذہب عام غزالی توقف کے قائل ہیں، اس اختلاف کا مدار بھی اسی امر پر ہے کہ آیا صیغہ
فعل کا وجوب کے لیے وضع کیا جاتا تو اثر سے ثابت ہے یا نہیں۔

مثال (۳) تقید مطلق و تخصیص عام

یہاں پر مختلف فیہ نقاط سے قبل کچھ اتفاقی نقاط کی نشاندہی مناسب ہے، اور وہ یہ ہیں:
۱- لفظ کی چار قسمیں ہیں: خاص، عام، مطلق، مقید، ہر ایک کی مستقل تعریفات اور
صدقت ہیں، اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔

۲- لفظ عام کسی ایک حکم کے تحت آئے تو اپنے عموم پر باقی رہے گا، لیکن اگر اس لفظ
عام کے کسی خاص فرد کے لیے اس کے خلاف حکم آئے تو یہ استثناء کے درجہ میں ہے اور یہ فرد
مابقیہ عام حکم سے نکل کر اپنا خاص حکم لے لے گا۔

۳- اگر کسی حکم کے تحت کوئی مطلق لفظ آئے تو اس کے اطلاق کو باقی رکھا جائے گا،
بہذا طرف سے اس میں کسی قید کا اضافہ کر کے اس کے حکم کو بعض افراد کے ساتھ خاص کرنا
درست نہیں ہوگا، اور اس سلسلہ میں یہ لغوی قاعدہ جاری ہوگا: "إذا أطلق اللفظ حمل
على فردہ الكامل"، یعنی کسی فرد میں اگر کمی، نقص یا عیب ہے تو یہ مطلق اس پر محمول نہ
ہوگا، اپنی حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے اس فرد کا کامل ہونا از بس ضروری ہے، مثلاً لفظ
دینار نوٹے ہوئے دینار پر صادق نہیں، اور لفظ صلاۃ ایسی نماز پر صادق نہیں جس میں کسی
شرط کی کمی ہو۔

یہ تمام نقاط علمائے امت کے مابین اتفاقی ہیں، اب مختلف فیہ پر نظر ڈالتے ہیں:
۱- لفظ عام قطعی طور پر عموم کے لیے موضوع ہے، لیکن اس کا یہ عموم اسی قطعیت کے

ساتھ ہمیشہ باقی رہتا ہے یا استعمال کے وقت اس کی قطعیت کمزور پڑ جاتی ہے، اور غن کے درجہ میں آ جاتا ہے؟ پہلی رائے احناف کی ہے، اور دوسری رائے عام شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کی ہے۔

اس اختلاف کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ جو لوگ عام کو ہمیشہ قطعی عموم پر باقی رکھنے کے قائل ہیں ان کے نزدیک اگر کسی فرد کے لیے کوئی خاص حکم آئے جو اس عموم کے معارض ہو تو اس عام میں تخصیص نہیں ہو سکتی، بلکہ وہ اپنے عموم پر ہی باقی رہے گا، ہاں اگر تخصیص بھی اسی درجہ قطعی الدلالت والثبوت ہو تو تخصیص ہو سکتی ہے، لہذا ان حضرات کے نزدیک ثبوتات قرآن و اخبار آحاد سے خاص نہیں کیا جاسکتا، کیوں کہ پہلا قطعی الدلالت ہے اور دوسرا ظنی الدلالت۔ اس کے برخلاف جو لوگ کہتے ہیں کہ عام استعمال کے وقت ظنی ہو جاتا ہے، ان کے نزدیک عام کو کسی دلیل یا ظنی نص کے ذریعہ مخصوص کیا جاسکتا ہے۔

مثال: حدیث ”لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب“ مطلق ہے، اس کا قائل یہ ہے کہ مصلیٰ خواہ امام ہو، یا مقتدی یا منفرد سب کو سورہ فاتحہ ضرور پڑھنی ہے، اور آیت کریمہ ”فأقرءوا ما نزل من القرآن“ احمل آیت ۲۰ کا تقاضا یہ ہے کہ کسی سورت کا پڑھنا متعین نہ ہو، چنانچہ حنفیہ نے سورہ فاتحہ پڑھنے کو واجب قرار دیا نہ کہ فرض بایں طور کہ امام و منفرد اگر سورہ فاتحہ نہ پڑھیں تو ان کی نماز ناقص ادا ہوگی بالکلیہ باطل نہیں ہوگی، اور مقتدی کو پڑھنے کی ضرورت ہی نہیں اس لیے کہ اس کے امام کا پڑھ لینا اس کے حق میں کافی ہے، اس کے برخلاف اگر کوئی شخص قدرت کے باوجود دوسرے سے قرأت ہی نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جب کہ شافعیہ اس حدیث کی بنیاد پر قرآن کریم کے عموم کو خاص کرنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کرتے، چنانچہ مقتدی کے اوپر بھی سورہ فاتحہ پڑھنا ضروری قرار دیتے ہیں۔

۲- قیاس (جو جملہ ارکان و شرائط کا جامع ہو) اور عام کے مابین تعارض ہو تو قیاس تخصیص بن سکتا ہے؟ کیا عرف (قولی و عملی) سے عام کی تخصیص جائز ہے؟ یہ سب مختلف ہیں، ایک رائے یہ ہے کہ قیاس نص کی فرع ہے، لہذا اس کے ذریعہ سے نص کو مخصوص یا منہ

سمایا جاسکتا، جب کہ جمہور کی رائے ہے کہ قیاس صحیح اور نص کے احکام یکساں ہوتے ہیں،
نہیں کہ اول الذکر ثمانی کا نتیجہ اور لازم ہے، لہذا جس طرح دوسری نص سے تخصیص و تنقید
ہو رہی ہے قیاس سے بھی جائز ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ تخصیص و تنقید ایک طرح کی تاویل ہے تو تاویل کے دو
مرتبے سامنے آتے ہیں:

۱۔ کسی لغوی حکم کے تقاضے سے ہو جس کا ذکر اوپر آچکا ہے۔

۲۔ کسی شرعی دلیل (جس کے ذریعہ تخصیص یا تنقید کی جاسکتی ہے) کی وجہ سے ہو،
نہ اعتبار سے یہ عام مخصوص اور وہ مطلق جس میں کسی دوسری نص سے تنقید کی گئی ہو دونوں
ہوؤں کے قبیل سے ہو جائیں گے۔

بہر کیف مذکورہ بالا مثالوں کی روشنی میں یہ بات واضح ہے کہ عقائد و احکام، ہر ایک
بارے میں ائمہ کرام اور علمائے امت کے مابین کچھ اتفاقی نقاط ہیں، اور کچھ اختلافی،
نہیں یہ اختلاف و اتفاق اسی ”جامع منہاج“ کی روشنی میں، اور اس کی اپنی حقیقت اور
واقعیت کی بنا پر ہے، اتفاقی نقاط پر تو کچھ کہنے کی ضرورت نہیں، کہ یہی ہونا ہی چاہئے تھا، البتہ
اختلافی نقاط کے بارے میں ہم یہ پوچھنا چاہتے ہیں کہ اس اختلاف کے اسباب و عوامل کیا
تھے؟ کیا ہم آپ یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ مخالفین نے اس ”منہاج“ کو پس پشت
ڈال دیا، اس کی پابندی نہیں کی اور اس کی حق تلفی کی؟ یقیناً یہ تصور غلط ہے، اس لیے کہ ان کا
اختلاف اسی ”منہاج“ کے دائرے میں رہتے ہوئے ہے جیسا کہ مذکورہ بالا مثالیں بتاتی
ہیں، پھر بھی کیا آپ کسی فریق کو راہ حق سے انحراف کا الزام دے سکتے ہیں؟ اسے صحیح
طریقہ اور مقررہ منہاج کو نظر انداز کرنے والا کہہ سکتے ہیں؟ اگر یہ حکم صادر کرنے کی
اجازت ہو تو کس بنیاد پر؟ اور کون ہے جو انصاف پسندی کے دعوے کے ساتھ کسی فریق
کے بارے میں یہ حکم صادر کر سکتا ہے؟ (تفصیل کے لیے دیکھیے: ”توسیع در مضامین“ بوطی کی کتاب ”السلطۃ
موجہ در منہج مبارکۃ لا ملحد اسلامی“ اس کا اردو ترجمہ ”سلفیت ایک جائزہ“ از مولانا تاج الدین جیل صاحب)

منہاج جامع کی خلاف ورزی

البتہ جو رائے اس ”منہاج“ کے قواعد و ضوابط سے ہم آہنگ نہ ہوگی وہ مطلقاً مردود ہے، کیوں کہ اس نے اس ”منہاج جامع“ کے قواعد و ضوابط کو نظر انداز کر دیا ہے، پھر اس رائے کا عقائد و اعمال میں جس درجہ اثر مرتب ہوگا اور اس میں جس درجہ کی گمراہی ہوگی اس رائے کا حامل شخص یا طبقہ اسی قدر دین سے دور اور برگشتہ تصور کیا جائے گا، یعنی بالترتیب اس پر بدعت، فسق یا کفر کا حکم لگایا جائے گا، اس سے قطع نظر کہ اس کا تعلق کس طبقہ اور کس عہد سے ہے۔ آئیے اس منہاج جامع کی خلاف ورزی کر کے طریقہ اہل سنت و الجماعت سے انحراف کی دو ایک مثالوں پر نظر ڈالیں:

حدیث شدہ رحال کا مسئلہ

مثلاً حدیث: ”لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد الخ“ (بخاری، کتاب الحج، باب فضل الصلاة في مسجد مكة والمدينة، ۱۱۸۹، مسلم، الحج، باب التشد الرحال الخ، ۱۳۹۷) سے حافظ ابن تیمیہ، ابن قیم، پھر وقت کے بعض ظاہریہ کا اس امر پر استدلال کرنا کہ زیارت روضہ اقدس یا زیارت قبر خلیل کی نیت سے سفر کرنا حرام ہے، یہ استدلال اسی ”منہاج جامع“ سے انحراف کی بنا پر ہے، کیوں کہ قواعد عربیت کی رو سے مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا چاہئے، اب مستثنیٰ منہ یا تو ”موضع من المواضع“ ہوگا، کہ کسی بھی جگہ کا سفر نہیں کیا جاسکتا سوائے ان تینوں مساجد کے تو یہ واقع اور فطرت کے خلاف ہوگا، لامحالہ یہی کہنا پڑے گا کہ مستثنیٰ منہ ”مسجد من المساجد“ ہے کہ ان تینوں مساجد کے سوا کسی مسجد کا سفر برائے حصول ثواب نہیں کیا جائے گا تو بے شک یہ بات صحیح ہوگی، اس صورت میں قبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم، یا قبر خلیل سے نفی یا اثبات کوئی تعرض ہی نہیں۔

مجیب بات ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم کو اس نظریہ کی بنا پر

Scanned by CamScanner

ہمت کے علمائے حق اور قاضیوں کی جانب سے بڑی مشکلات اور آزمائشوں سے دوچار ہونا پڑا۔ دونوں گرفتار ہوئے حتیٰ کہ ابن تیمیہ کی قید ہی میں جب وفات ہو گئی تب ابن قیم کو بھی رہائی حاصل ہوئی، یہ مصیبت محض ”منہاج جامع“ سے الگ طریقہ استنباط اختیار کرنے کی وجہ سے آئی اور اہل حق میں سے کسی نے بھی اس کی حمایت نہیں کی۔

صفات باری تعالیٰ کا مسئلہ

یامثلًا آج کل ایک فکری انحراف (جو ماضی میں بھی کبھی پایا جا چکا ہے) پورے شہدہ سے یہ پھیلا یا جا رہا ہے کہ باری تعالیٰ کی وہ صفات و افعال جو اپنے ظاہری اور متبادر معنی کے اعتبار سے جناب باری عز شانہ کے مقام تقدیس و تنزیہ سے میل نہیں کھاتیں، انھیں دھڑنے سے اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، اور فرق مجسمہ و مشبہ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے جملہ متکلمین و فقہاء اہل سنت و جماعت (اشاعرہ و ماتریدیہ) کی اس سلسلہ میں تھلیل، تفسیق بد تکفیر تک کی جا رہی ہے جو ان نصوص کو جناب باری کی شایان شان معنی و مفہوم کی جانب پھیرنے یا تاویل کرنے کے قائل ہیں، اور اس سلسلہ میں بعض سلف کے اقوال و آثار کا سہارا لیتے ہوئے خود کو سلفی یا قبیح سلف باور کرانے کی کوشش کی جا رہی ہے، حالاں کہ ان کا موقف درحقیقت ان علمائے متکلمین کے نظریہ سے بالکل ہم آہنگ ہے اور مال کے اعتبار سے دونوں کا مقصد بے نیس کھٹلہ شے کے بموجب باری تعالیٰ کو شوائب نقص، یا مخلوق کی مشابہت سے منزہ و گرداننا ہے۔

حافظ تقی الدین سبکی نے ایمانیات و عقائد سے متعلق بحث کرنے والوں کی تین قسمیں قرار دی ہیں، ایک جماعت تو وہ ہے جس پر عقلیت غالب ہے، یہ معتزلہ کی جماعت ہے۔ ایک جماعت وہ ہے جس پر نقل کا پہلو ہی غالب ہے، یہ ”حشویہ“ کہلاتے ہیں۔ اور تیسری جماعت وہ ہے جس کے نزدیک دونوں پہلوؤں کی مساویانہ رعایت ہے، یہ لوگ اشعری کہلاتے ہیں، فرقہ اشعریہ (اسی طرح ماتریدیہ) معتدل ترین ہے، اور شوافع، احناف،

مالک اور اصحاب فضل حنابلہ اور عامۃ الناس اسی فرقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ فرقہ مذکورہ تیسری صدی کے شروع میں بعض خلفاء کے زیر سایہ عروج ہوا تھا، پھر وہ ختم ہو گئے۔ رہے "حشویہ" تو یہ جاہلوں کا ایک ٹولہ ہے جو خود کو امام احمد کی جانب منسوب کرتا ہے اور امام احمد ان سے کوسوں دور ہیں۔ (مقدمہ السیف السعید ص ۱۹-۲۰)

ان لوگوں کے "حشویہ" (حار اور شین کے فتنے کے ساتھ) اقبلی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ مشبہ اور مجسمہ کی ایک جماعت حضرت حسن بصری کے پاس آئی اور اپنے باطل نظریہ کا اظہار کیا تو آپ نے فرمایا: "رَدُّوا هَؤُلَاءِ إِلَى حِشَا الْحَلْفَةِ" کہ انہیں حلقہ کے حاشیہ کی جانب پھیر دو، چنانچہ لوگوں نے اس طرح کے نظریہ کے حاملین کو حشویہ کہنا شروع کر دیا۔ نیز عقیدہ تجسیم کے وجہ سے اس لفظ کا تلفظ "حشویہ" (شین کے جزم کے ساتھ) بھی ہو سکتا ہے، اس لیے کہ جسم محشوی یعنی بھرا ہوا ہوتا ہے۔

موجودہ دور کے غیر مقلدین، یا سلفی بھی فرقہ حشویہ کی راہ پر چل رہے ہیں، ان حضرات کا موقف بھی اہل سنت و جماعت کے نظریہ تنزیہ و تقدیس سے منحرف ہے، یہ لوگ اگرچہ اپنا موقف سلف صالحین سے جوڑتے ہیں مگر حقیقت میں ان کا رشتہ ان سے جڑا ہوا نظر نہیں آتا، سلف کا تر نظریہ ہے:

"وَسَالَ رَجُلٌ مَالِكَ بْنَ أَنَسٍ عَنْ قَوْلِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى
بِهِ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى؟ كَيْفَ اسْتَوَى؟ فَقَالَ
الْإِسْتِواءُ غَيْرُ مَجْهُولٍ، وَالْكَيفُ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَالْإِيمَانُ بِهِ
وَأَجِبْ، وَالسُّؤَالُ عَنْهُ بَدْعٌ، وَمَا أَرَاكَ إِلَّا ضَالًّا، وَ أَمْرٌ بِهِ أَنْ
يَخْرُجَ مِنَ الْمَجْلِسِ. وَقَالَ الْوَلِيدُ بْنُ مَسْلَمٍ: سَأَلْتُ الْأَوْرَاعِيَّ
وَسُفْيَانَ بْنَ عُيَيْنَةَ وَمَالِكَ بْنَ أَنَسٍ عَنْ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ فِي
الْصِّفَاتِ وَالرُّؤْيَا، فَقَالَ: أَمَرُواهَا كَمَا جَاءَتْ بِهَا كَيْفَ. (شرح
السنة، كتاب الإيمان، باب قول الله تعالى "وَقُلْتُ لِيُذَكِّرْهُمْ" ۱/ ۱۵۷)

ایک شخص نے امام مالک رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اللہ تعالیٰ کس طرح
مستوی عرش ہے؟ آپ نے فرمایا: استواء نامعلوم نہیں ہے، کیفیت کا
ادراک عقل سے ماوراء ہے، اس پر ایمان الانا ضروری ہے، اس کے متعلق
سوال کرنا بدعت ہے، میں تو تمہیں گمراہ دیکھ رہا ہوں پھر آپ کے حکم سے وہ
شخص مجلس سے باہر نرودیا گیا۔

ولید بن مسلم کہتے ہیں کہ میں نے امام اوزاعی، سفیان بن عیینہ اور
امام مالک رحمہم اللہ سے ان احادیث کے متعلق پوچھا جو صفات باری تعالیٰ
اور اس کی روایت سے متعلق وارد ہوئی ہیں، تو انہوں نے فرمایا: انہیں ویسے
ی با کسی کیفیت کے گزار دو جیسے کہ وارد ہوئی ہیں۔

بات بالکل صاف ہے کہ سلف کے نزدیک ان صفات سے باری تعالیٰ کو متصف ماننا
بے مہر کیف کا کوئی تصور نہیں کرنا ہے، اس لیے ان کی ایسی کوئی متبادل تعبیر یا ایسی توضیح بھی
نہیں کی جاسکتی جو کسی کیفیت کا تصور دے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ ہر طرح کے کیف، محدودیت،
تاثر، انفعال اور جسمیت سے منزہ اور پاک ہے، ان اوصاف سے اوصاف کی حقیقت اللہ
تعالیٰ ہی کو معلوم ہے، گویا سلف کا نظر یہ تفویض و تسلیم ہے۔

حضرات متاخرین فقہاء و متکلمین نے اسی تنزیہ و تقدیس کو لازم پکڑتے ہوئے اتنا
اضافہ کیا کہ ان الفاظ میں عربی محاورہ اور اسلوب بیان کی رو سے مجاز، استعارہ اور کنایہ وغیرہ
ن جہاں تک گنجائش ہو اس کے مطابق کوئی ایسا معنی و مفہوم بیان کر دیا جائے جو جناب باری
”شمانہ کی صفات ذات و کمال کے مناسب ہو، اور کسی طرح سے بھی نقص کا شائبہ نہ آنے
پائے۔ مثلاً: ﴿يَبْدَهُ الْمَلِكُ﴾ (اس کے ہاتھ میں ملک ہے) کا مطلب ہے: ملک اس
کے زیر سلطنت و قدرت ہے۔ ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي﴾ (اور تاکہ تیری پرورش ہو میری
آنکھ کے سامنے) کا مطلب ہے: میری حفاظت و نگرانی میں تیری پرورش ہو۔ ﴿كُلُّ شَيْءٍ
هَٰذَا إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (ہر چیز ہلاک کرنے والی ہے مگر اس کا چہرہ) کا مطلب ہے: ہر چیز اس

کی ذات کے علاوہ فنا ہونے والی ہے "ینزل ربنا" (ہمارا رب اترتا ہے) کا مفہوم ہے ہمارا رب بندوں پر اپنی رحمت و فضل اور توجہ مبذول فرماتا ہے۔ وغیرہ

حضرات سلف کے نظریہ امرار و تفویض، اور حضرات متاخرین کے نظریہ تاویل کے مابین قدر مشترک کی وضاحت کرتے ہوئے شیخ حسن البنا شہید رحمہ اللہ فرماتے ہیں: فریقین کے درمیان تین جہتوں سے اتفاق ہے: نمبر ۱۔ اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہت سے منزہ گردانے پر دونوں متفق ہیں۔ نمبر ۲: فریقین اس بات پر متفق ہیں کہ نصوص کے وہ الفاظ جو مخلوق کی صفات کی تعبیر کے لیے وضع کیے گئے ہیں باری تعالیٰ کے حق میں ان کے ظاہری معانی مراد نہیں ہو سکتے۔ نمبر ۳: فریقین اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں کہ الفاظ لغویہ کی وضع مافی الضمیر یا احساسات کی نمائندگی کے لیے ہوتی ہے، اور لغت خواہ جس قدر بھی وسعت و جامعیت کی حامل ہو ان معانی و مفاہیم کو ادا کر ہی نہیں سکتی جو صاحب زبان کے فہم و ادراک سے ماوراء ہوں۔ ذات باری تعالیٰ سے متعلق حقائق و معانی اسی قبیل کے ہیں، لہذا ان کی جو بھی تعبیر ہوگی صاحب زبان کا فہم و ادراک اس کے ذریعہ اصل معنی و حقیقت تک نہیں پہنچ سکے گا۔ اس تفصیل سے یہ حقیقت منہج ہو گئی کہ متقدمین و متاخرین صفات کی نفس تاویل پر متفق ہیں، اختلاف صرف اتنا ہے کہ متاخرین نے عوام کو شبہ و تشبیہ و تجسیم سے محفوظ رکھنے کی غرض سے ان صفات کے حقیقی معانی کے بجائے مجازی یا کنائی معانی کی تعیین و تحدید بھی کر دی ہے، اور متقدمین نے سکوت بلکہ تفویض کی راہ اپنائی ہے۔ (دیکھئے مجموعہ رسائل حسن البنا شہید ص ۴۰۸-۴۱۸)

اس کے برخلاف علامہ ابن تیمیہ اور ان کے شاگرد علامہ ابن قیم، اور وقت کے نام نہاد فرقہ حشویہ اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جن صفات کا اطلاق اپنے حق میں فرمایا ہے، انھیں ان کے لغوی و حقیقی معانی میں ہی باری تعالیٰ کے حق میں ثابت مانا جائے، چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ بنفس نفیس عرش پر متمکن ہے۔ بنفس نفیس عرش سے نزول فرماتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کو اپنے ساتھ اپنی بغل میں عرش پر بٹھاتا ہے۔ اس کا وہ کلام جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس کے ساتھ اس کا نزول حرکت و انتقال کے طور پر ہے۔ اس کا الیا

وجہ ہے جو عرش کے اٹھانے والے فرشتوں کو جو بھل کر دیتا ہے۔ وہ آسمان پر یا عرش پر چار زاوِجم کر بیٹھا ہے۔ اس کے لیے سمت، حد، غایت اور مکان ہے۔ مخلوقات اس کے ساتھ قائم ہیں۔ وہ عرش یا کسی بھی مخلوق سے مس بھی کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ (مذکورہ اسفہ اسفہ اللہ)۔ اس کا مافیہ از علامہ زاہد الاثری ص ۱۹-۲۱) نیز حضرات سلف اور موجودہ سلفی حضرات کے نظریہ کے فرق اور اس کی مدلل وضاحت کے لیے دیکھئے کتاب "القول التمام باثبات التفریط ملہا للسلف الکرام" تالیف سیف بن علی مصری، جس پر علامہ یوسف القرضاوی، مولانا تقی عثمانی اور شیخ وہبی غاوی وغیرہ علماء کی تقریظات بھی ہیں۔

اب ناظرین خود فیصلہ فرما سکتے ہیں کہ آیا جمہور اشاعرہ و ماترید یہ کا نقطہ نظر سلف صالحین سے ہم آہنگ اور قریب تر ہے، یا ان نام نہاد سلفی حضرات کا، جو یقیناً اس "منہاج جامع" کے خلاف ورزی کر رہے ہیں، جن کا طرز استدلال نص غیبی کے مسلمہ یا مختلف فیہ اصول سے کسی بھی طرح میل نہیں کھاتا، کیوں کہ منہاج جامع کا تقاضا یہی ہے کہ اگر معنی حقیقی مراد لینا ممکن ہو تو مراد لیا جائے گا، ورنہ مجاز و استعارہ وغیرہ کی طرف رخ کیا جائے گا، اگر کسی مانع کی وجہ سے یہ بھی ممکن نہ ہو تو توقف کیا جائے گا جیسا کہ مسئلہ صفات میں حضرات سلف صالحین کا نظر یہ تھا۔

گیارہواں سبب

وحدت امت کا تحفظ جو اس وقت ملت اسلامیہ کے وجود و بقا کے لیے اہم ترین ملی فریضہ ہے اس سے چشم پوشی اختیار کرتے ہوئے اپنے ہی نظریہ کو حق محض قرار دینا، اور اس کے بالمقابل دوسرا نظریہ جو بلاشبہ مصادر شریعت ہی سے شرعی مناج استنباط کی پیروی کرتے ہوئے قائم کیا گیا ہے، اسے باطل محض ٹھہرانا، نیز اس سلسلہ میں انتہا پسندی کی آخری سطح پر اتر کر اوجھی حرکتیں کرنا اور اپنے ملتہ فکر کے علاوہ جملہ اہل حق کی تھلیل و تفسیق بلکہ تکفیر تک سے گریز نہ کرنا۔

اختلاف امت رحمت ہے

گزشتہ نمبر میں یہ بات بوضاحت آچکی کہ نفس فہمی یا نفس سے استدلال کے لیے اگر مسلمہ منہاج جامع کی پیروی کی گئی ہو تو نتیجہ کے اختلاف کے باوجود کوئی وجہ نہیں کہ اس کو غلط یا باطل قرار دیا جائے، یہ اختلاف رحمت نہیں بلکہ رحمت ہے، اس سلسلہ میں استاذ محترم حضرت مولانا نعمت اللہ صاحب اعظمی مدظلہ کا ایک جامع اور قیمتی مضمون ہے جو حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا رحمہ اللہ کی کتاب ”اختلاف الائمہ“ (مطبوعہ اتحاد بک ڈپو دیوبند) کے ساتھ بطور تقریف شائع ہوا ہے، اس جگہ اس کا اقتباس بہت ہی مفید ہوگا۔

”اللہ تعالیٰ نے انسان کو صحیح راستہ کی راہنمائی کے لیے جوہر عقل عطا کیا، پیغمبروں کو مبعوث کیا، کتابیں نازل کیں، اور انسان پر حجت تمام کر دی، مگر اختلاف اس کے بعد بھی ناگزیر ہے، ارشاد باری ہے: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ﴾ ۱۱۸۔ ۱۱۹ کہ انسان برابر اختلاف کا شکار رہیں گے، البتہ وہ لوگ جو رحمت خداوندی کی پناہ میں آجائیں گے۔

اتمام حجت کے بعد اب صورت حال یہ ہے کہ جو احکام بینات کی صورت میں موجود ہیں ان میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے، کیوں کہ بینات میں اختلاف کرنے والے ”گروہوں میں سے ایک محمود ہوتا ہے، دوسرا مذموم، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَلْنَا الَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ الْبَيِّنَاتِ، وَلَكِنْ اِخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ (سورہ بقرہ: ۱۲۵)۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاِخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ الْبَيِّنَاتِ وَاولئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (سورہ بقرہ: ۱۰۵)۔ اس طرح کے اختلاف سے اہل رحمت متشی ہیں جیسا کہ فرمان خداوندی ہے: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ﴾۔

اور جو احکام بینات کی صورت میں موجود نہیں ہیں ان میں اختلاف کا ہونا مشیت

خداوندی کے عین مطابق ہے، اور ایسے اختلاف میں ہر ایک جماعت محمود ہوتی ہے جب کہ ایک دوسرے پر ظلم و زیادتی نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ﴿مَا قُطِعَ مِنْ لَبَنَةٍ أَوْ نَرَكْمَوْهَا قَانَمَةً عَلَىٰ أَصُولِهَا فَبَاذِنَ اللَّهُ وَلِيخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [سورہ شوریٰ ۱۷] ایک جماعت نے درختوں کو کاٹا اور دوسری نے نہیں کاٹا، اس پر اللہ تعالیٰ نے کسی کی بھی تظلیط نہیں فرمائی۔ دوسری جگہ ارشاد ہے: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفِثَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا آتِينَ حَكْمًا وَعِلْمًا﴾ [سورہ انبیاء ۷۸-۷۹] اس قضیہ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کو فہم کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، مگر حضرت داود و سلیمان علیہما السلام دونوں کی تعریف کی گئی ہے۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یوم بنی قریظہ میں فرمایا تھا: "لَا يَصْلِيَنَّ أَحَدُكُمْ الْعَصْرَ إِلَّا فِي بَنِي قَرَيْظَةَ" [صحیح بخاری باب صلاة الطالب والمطلوب، نمبر ۱۹۳۶] ایک جماعت نے عصر کو اس کے وقت مقررہ پر پڑھ لیا اور دوسری جماعت نے مؤخر کیا اور بنی قریظہ میں جا کر پڑھا، نبی کریم ﷺ نے دونوں جماعتوں کے اس عمل پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، بل کہ ہر ایک کی تصویب کی، نیز آپ ﷺ کا ارشاد ہے: "إِذَا اجْتَهَدَ الْحَاكِمُ فَأَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ" (بخاری، مسلم)

اور اگر اس طرح کے اختلاف میں ایک فریق دوسرے کے اوپر زیادتی کرے تو پھر یہ اختلاف ﴿إِلَّا مِنْ رَحْمِ رَبِّكَ﴾ سے خارج ہو کر اختلاف مذموم بن جاتا ہے، ائمہ کرام کا اختلاف اختلاف مرحوم کے قبیل سے جس میں ہر جماعت محمود ہوتی ہے، مگر جو کوئی ایک دوسرے کے خلاف ظلم و زیادتی کرے گا، چاہے قولاً ہو کہ اس کی تکفیر و تفسیق کرے، یا فعلاً ہو، جیسے مار پیٹ، قتل و قتال اور جنگ و جدال کرنا، یہ سب ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ تَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ﴾ [آل عمران ۱۹] میں داخل ہے، اس لیے کہ یہ ظلم، تعدی، بغی، تفرق فی الدین اور گروہ بندی ہے، فرمان خداوندی ہے: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ

بِسْمِہِ بَعَا کَانُوا یَفْعَلُونَ (انورہ ۱۱)، (اے پیغمبر) جو لوگ اصل دین میں پھوٹ ڈال کر جدا جدا راہیں نکالتے ہیں اور فرقہ بندی کی لعنت میں گرفتار ہوتے ہیں ایسے لوگوں سے آپ کو کوئی سروکار نہیں۔ اھ۔

اگر اللہ تعالیٰ کی رحمت شامل حال ہوتی ہے تو لوگ اس اختلاف کو خوشی خوشی منظر کرتے ہیں، بلکہ ایک دوسرے کا لحاظ و پاس بھی کرتے ہیں، کیوں کہ بسا اوقات مخالف رائے میں خیر اور امت کے لیے نفع تصور کرتے ہیں، تاریخ اسلام اس کی مثالوں سے بھر پوری ہے، صرف ایک مثال ملاحظہ ہو:

”ابن عبدالحکم کہتے ہیں کہ میں نے سیدنا امام مالک رحمہ اللہ سے سنا کہ: خلیفہ ہارون رشید نے مجھ سے تین امور سے متعلق مشورہ کیا، ایک یہ کہ: موطا شریف کو کعبہ میں لٹکا دیں تاکہ لوگوں کو اسی پر عمل کرنے کو کہیں۔ دوسرے یہ کہ منبر شریف کو توڑ کر سونے چاندی اور جواہرات کا بنوا دیں۔ تیسرے یہ کہ امام تافع مدنی کو مسجد نبوی کا امام مقرر کر دیں۔ تو میں نے کہا کہ: جہاں تک موطا کو لٹکانے کی بات ہے تو (ایسا نہ کریں) کیوں صحابہ رضی اللہ عنہم کا فروع میں اختلاف ہے اور وہ حضرات بلدان اسلامیہ میں منتشر بھی ہو گئے ہیں، اور ان میں سے ہر ایک اپنے نزدیک حق بجانب ہے۔ رہا منبر شریف کا مسئلہ تو میں نہیں چاہتا کہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے تمک شریف سے محروم ہوں۔ اور روغنی بات تافع کو امام بنائے جانے کی تو وہ چوں کہ قرأت کے امام ہیں، اس لیے ہو سکتا ہے کہ کبھی محراب شریف میں ان سے کوئی (غیر معروف قرأت) صادر ہو جائے اور وہ ان کے خلاف ریکارڈ کی جائے (اور فتنہ کا سبب بنے)، خلیفہ نے جواب دیا: ابو عبد اللہ اللہ تعالیٰ کی توفیق (اسی طرح) آپ کے شامل حال رہے!

علامہ ذہبی نے سیر اعلام النبلاء (۸/۹۸) میں یہ قصہ نقل کر کے فرمایا: اس کی سند حسن

ہے مگر ہارون کا ذکر شاید راوی کا وہم ہے، کیوں حضرت نافع کا انتقال ہارون کی خلافت سے پہلے ہو چکا تھا، (شاید اس سے پہلے کسی خلیفہ کا قصہ ہو)۔

غور طلب بات یہ ہے کہ اس قصہ سے تین ایسی اہم باتیں ثابت ہو رہی جو قیوں کی تئوں، وقت کی ضرورت ہیں، اول یہ کہ اختلافی مسائل میں کسی ایک کا سب کو پابند بنانے کی کوشش نہ کی جائے۔ دوم یہ کہ آں حضور سیدہ یا دیگر صالحین کے تہکات کی حفاظت مستحسن عمل ہے، کوئی بدعت یا منافی شریعت نہیں ہے۔ دوم یہ کہ فتنہ کے سے جہاں تک ہو سکے بچنے کی کوشش کی جائے۔

فتنہ سے بچنے کے لیے اپنے موقف میں نرمی

امت مسلمہ کا اتحاد اور اس کے بقار و دوام کی کوشش ہر فرد کا فریضہ ہے، خصوصاً اہل علم اور ارباب حل و عقد اس کے اولین ذمہ دار ہیں، چنانچہ ہر دور میں بھی خواہاں امت نے اس کو اولیت دی ہے، حتیٰ کہ دور صحابہ میں بھی اس کی مثالیں ملتی ہیں کہ اگر عوام میں فتنہ و انتشار کا اندیشہ محسوس کیا گیا تو نہ صرف یہ کہ اپنی رائے کے اظہار یا اس پر اصرار سے گریز کیا گیا بلکہ اس سلسلہ میں حدیث تک کو پیش کرنے، روایت کرنے یا اس کے مطابق عمل کرنے سے اجتناب کیا گیا، بشرطے کہ مخالف قول و عمل، صریح حرام اور قطعی طور سے خلاف شرع نہ ہو۔ اس کی بھی مثالیں بہت ہیں، دو ایک مثالوں پر اکتفا کیا جاتا ہے:

(۱) امام ابو داؤد نے اپنی سند سے عبد الرحمن بن یزید کا بیان نقل کیا ہے کہ حضرت عثمان نے منیٰ میں چار رکعت نماز پڑھی، تو عبد اللہ بن مسعود نے (اپنی نجی مجلس میں کہا) میں نے نما کریم سید کے ساتھ دو رکعتیں پڑھی ہیں، حضرت ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ دو پڑھی ہیں اور حضرت عثمانؓ کے شروع دور خلافت میں بھی دو پڑھی ہیں، پھر انھوں نے اتمام شروع کر دیا، تو تم لوگوں کے راستے بھی مختلف ہو گئے، مجھے یہ پسند ہے کہ میں چار رکعات کے بجائے دو قبول رکعتیں پڑھ لوں، پھر حضرت عبد اللہؓ نے بھی (حضرت عثمان کے پیچھے) چار ہی

پڑھیں، پوچھا گیا کہ آپ نے تو حضرت عثمانؓ پر اس سلسلہ میں نقد فرمایا تھا پھر چار رکعت پڑھ بھی لیں؟ فرمایا: ”الخلاص شر“ (ایسا) اختلاف (جو موجب فتنہ ہو) برا ہے۔ (مسند، داود، باب اصلاح، نمبر ۱۹۶۰، نیز دیکھئے بذل المجہود)

(۲) امام شافعیؒ نے امام مالکؒ سے کہا کہ ابن عیینہ کے پاس زہری سے ایسی احادیث بھی ہیں جو آپ کے پاس نہیں ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ: کیا میں جو بھی حدیث سنوں اسے بیان بھی کر ڈالوں؟ اس طرح تو میں لوگوں کو گمراہ کر ڈالوں گا۔

(۳) حافظ ابن حجرؒ فتح الباری (باب من خص بالعلم قومادون قوم) میں تحریر فرماتے ہیں: ”وہ حضرات جنہوں نے کچھ خاص نوع کی احادیث بیان کرنے کو

ناپسند کیا ہے ان میں امام احمدؒ ہیں جنہوں نے ان احادیث کو بیان کرنا پسند نہیں کیا جن کے ظاہر سے حاکم وقت کی بغاوت کی حمایت ہوتی ہے، امام مالکؒ ہیں جنہوں نے صفات باری تعالیٰ سے متعلق احادیث بیان کرنے کو ناپسند کیا ہے، امام ابو یوسفؒ ہیں جو غریب اور انوکھے مضمون کی احادیث روایت کا پسند نہیں کرتے تھے، اور ان حضرات سے پہلے حضرت ابو ہریرہؓ تھے جو فتن سے متعلق احادیث بیان نہیں فرماتے تھے، اسی طرح حضرت حذیفہؓ، نیز حضرت حسن بصریؒ نے بھی حضرت انسؓ کے حجاج ثقفی سے قصہ بنو عرینے بیان فرمانے پر ناپسندیدگی کا اظہار فرمایا تھا، کہیں ایسا نہ ہو کہ اس سے اس کے مظالم اور قتل و خوریزی کی بد عملی کو شبہ ملے۔ ان تمام کی وجہ تقریباً ایک ہے کہ حدیث کا ظاہری معنی ایسا ہو کہ اس سے کسی بدعت کو تقویت ملتی ہو، اور وہ ظاہری معنی مراد نہ لیا جاسکتا ہو تو اس کو ایسے شخص کے سامنے نہ بیان کرنا ہی پسندیدہ ہے، جس کے متعلق اندیشہ ہو کہ اس کو ظاہر پر محمول کرتے ہوئے غلط استعمال کرے گا۔“

اس اقتباس سے یہ حقیقت پوری طرح نکھر کر سامنے آگئی کہ حضرات خواص کی یہ ذمہ

ہے۔ وہ عام مسلمانوں میں فکری آوارگی اور انتشار ذہنی کی فضا پیدا نہ ہونے دیں، اگر
 ہی جذبہ کے عوام کسی ایک مذہب معین پر کاربند ہوں، اور کسی عالم صاحب بصیرت پر اس
 مذہب کے بعض مسائل کا اولہ قویہ سے مخالف ہوتا معلوم ہو تب بھی توحید امت کا تقاضا یہی
 ہے۔ رائج کی فکر میں پڑنے کے بجائے مرجوح کو گوارا کر لیا جائے، اور امت میں کسی بھی
 رائج فرائض و انتشار پیدا نہ ہونے دیا جائے۔

اس سلسلہ میں مسلمانان ہند کی قابل تہلیل محسن شخصیت مسند البند حضرت شاہ ولی اللہ
 دہلوی رحمہ اللہ کو نمونہ عمل سمجھنا چاہئے جن کو تقریباً تمام ہی مکاتب فکر کے لوگ اپنا مقتدا تسلیم
 کرتے ہیں، چنانچہ حضرت شاہ صاحب بہت سے مسائل میں علمی طور پر شافعیہ کی رائے کو
 منہجی طور پر رائج سمجھتے تھے، پھر عوام کے جملائے فتنہ ہونے کے اندیشہ سے عمل حسب معمول
 مسند خفی ہی کے مطابق کرتے تھے، جیسا کہ شاہ صاحب نے خود اپنا تعارف کراتے ہوئے
 مذہب ہے "الحنفی عملاً والشافعی تدریسا"، یہ عبارت بخاری شریف کے
 ناظمی نسخے آخر میں خود شاہ صاحب کے قلم سے ہے جو آج بھی خدا بخش لائبریری پٹنہ میں
 محفوظ ہے۔ (دیکھئے مقدمہ العون الکبیر)

باب دوم

رہے عوام تو ان کی غیر مقلدیت کے اسباب میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

(۱) دین دار اور اہل تقویٰ حضرات سے برہمنشی اور دوری۔

(۲) خواہش نفس کی اتباع۔

(۳) مادیت کے سیلاب کی زد میں پڑ کر دین و ایمان اور فکر آخرت کے تقاضوں سے

بے پرواہ ہو جانا، نیز مادی منفعت کے حصول کو ہی مقصد حیات سمجھ بیٹھنا۔

(۴) دین کی بنیادی تعلیم سے محرومی، نیز اہل حق علماء تک ان کی عدم رسائی، یا علماء کی

ان کے حالات سے غفلت یا تغافل۔

(۵) سعودی عرب اور دیگر خلیجی ممالک میں تلاش معاش، یا حج و عمرہ کی غرض سے حجاز

مقدس جانے والے سادہ لوح حضرات کی برین واشنگ یا ذہن سازی جو وہاں کے دینی امور

کے شعبہ دعوت و ارشاد پر قابض ان حضرات کے ذریعہ باقاعدہ مہم کے طور پر انجام دی جاتی

ہے جن کا مقصد ہی شاید امت مسلمہ میں افتراق و انتشار پیدا کرنا ہے۔

تدارک

(۱) یہ حقیقت ہے کہ دین کا تفصیلی علم نہ تو امت کا ہر فرد حاصل کر سکتا ہے اور نہ ہی یہ

ممکن ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے تقسیم کار فرمادی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ: ﴿فَلَوْلَا نَفْعُ

مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ

لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (توبہ ۱۲۲) میں کچھ مخصوص لوگوں پر یہ ذمہ داری عائد کی گئی کہ وہ اپنے وہ

فارغ کر کے دین کی سمجھ اور تفصیلی علم حاصل کریں پھر عامۃ المسلمین میں تبلیغ و اسلام کا کام

انہیں اور عام لوگوں کو ترغیب دی گئی کہ وہ ان کا اثر قبول کریں، اسی طرح ہیفاسنلوا علی الذکر ان کنتم لا تعلمون سے بھی دونوں کی حیثیت و حکم کو واضح کیا گیا ہے۔ نہایت صرف اس کے احساس اور استحضار کی ہے۔

مذکورہ بالا اسباب کے تدارک کے طور پر مجموعی طور سے مندرجہ ذیل کچھ تدابیر اختیار کرنا مفید ہوگا:

۱۔ حضرات علمائے کرام و قنفذ و قفا و قنطریر کے ذریعہ قرآن و حدیث کی روشنی میں قوم کی ذہنی سازی کریں، اور علماء، فقہاء، محدثین، حضرات صحابہ و تابعین کے مقام و مرتبہ پر اپنی ڈالتے رہیں، اور پوری دل سوزی و خیر خواہی کے ساتھ اس حقیقت کو مستحضر کرانے کی کوشش کی جائے کہ یہ حضرات امت کے محسن ہیں، ان سے کسی بھی طرح کا استغناء نقصان دہ ہوگا، باطل طاقتوں کی ہمیشہ سے یہ کوشش رہی ہے کہ کسی طرح عوام امت کا تعلق خواص امت سے کٹ جائے یا کمزور پڑ جائے، یہ باور کرانے کی کوشش کی جائے کہ عوام کو ان سازشوں کو سمجھنے اور ان کے نقصانات سے خود کو محفوظ رکھنے کی سخت ضرورت ہے، نیز جن مسائل میں قوم کو زیادہ الجھایا جا رہا ہے، مثبت انداز میں مدلل طریقہ سے یہ واضح کرنے کی کوشش کی جائے کہ ان مسائل میں حضرات ائمہ مقبوعین خصوصاً امام ابوحنیفہ کا مذہب قرآن و حدیث سے الگ نہیں ہے، بلکہ ان کا مذہب بھی نصوص کتاب و سنت پر مبنی ہے، اور ہر مسئلہ کی دلیل قرآن و حدیث سے صراحۃً، یا دلالتاً، یا اشارۃً موجود ہے۔

اس کام کے لیے ہر جگہ مقامی طور پر علماء کی ایک یا ایک سے زائد تنظیم بھی ”تحفظ سنت کیلئے“ جیسے نام سے بنائی جائے تاکہ کام منظم انداز پر تقاضائے ضرورت انجام دیا جاسکے۔

۲۔ مذکورہ بالا کام کی انجام دہی متعلقہ موضوعات پر معلومات اور مواد سے واقفیت کے بغیر نہیں ہو سکتی، الحمد للہ کتابوں، رسائل، اور پمپلٹس کی کمی نہیں ہے، تاہم ضرورت ہے کہ جن کتابوں پر علاقہ اور خطہ میں جہاں یہ فتنہ سربلجھار رہا ہو آسان فہم مقامی زبان میں لٹریچر کی تیاری عمل میں لائی جائے، کوشش یہ ہو کہ یہ رسائل مختصر ہوں تاکہ ایک دو مجلسوں میں عوام

اسے پڑھ کر مطمئن ہو جائیں، اہل خیر حضرات کے تعاون سے ان لیسریچروں اور کتابچوں کو خوب پھیلا دیا جائے۔

۳- غیر مقلد حضرات زیادہ تر اپنا میدان عمل عصری تعلیم گاہوں کے ان طلبہ، اساتذہ یا قارئین کو بناتے ہیں جو دینی ذہن و مزاج رکھتے ہیں یا تبلیغی جماعت کی برکت سے دین دارانہ زندگی گزارنا چاہتے ہیں، اس طرح کے لوگوں کے واسطے خاص طور سے ایک سہل اور عام فہم نصاب مرتب کر کے ہفتہ میں دو ایک روز ان کی کلاسیں لی جائیں، واضح رہے کہ معلم صاحب کا اسلوب درس سادہ اور مثبت رہے، مخالف نظریہ کے حاملین یا داعیوں کی کردار کشی یا طنز و تشبیہ سے بالکل اجتناب کرتے ہوئے نفس موضوع کو پوری طرح مدلل اور ذہن نشین کرانے کی کوشش کی جائے، ورنہ یہ طبقہ جو بہ تکلف اپنے آپ کو علم و تحقیق کے عنوان سے اس ماحول میں لے آیا ہے برگشتہ ہو سکتا ہے، بلکہ بسا اوقات دین بیزاری کا بھی شکار ہو سکتا ہے۔ اس طرح جب اس طبقہ میں حضرات ائمہ کے مقام و منصب اور اپنی بے بضاعتی کا احساس ہوگا، اور عقیدہ کی اہمیت آشکارا ہوگی، نیز جن مسائل میں غلط فہمی پھیلائی جا رہی ہے ان میں ضرورت کے ہندرمواد پر واقفیت ہوگی تو یہ طبقہ خود ہی غلط فہمی پھیلانے والوں سے نمٹ لے گا۔

۴- چند ذہین اور باہمت نوجوانوں کو متعلقہ مسائل سے متعلق اترامی جوابات، اسی طرح کچھ ایسے سوالات جن سے براہ راست نظریہ غیر مقلدیت پر زور پڑتی ہو، سکھادیے جائیں تاکہ وہ انتشار پھیلانے والوں سے ان ہی کے لب و لہجہ میں نمٹ لیں، کیوں کہ ایسا کرنے والے عموماً ان پڑھ اور علم سے نا آشنا ہوتے ہیں۔

۵- چوں کہ معاش کا مسئلہ ہر شخص سے دامن گیر ہے، اس لیے مسلمانان ہند کے نوجوان کثرت سے عرب اور خلیجی ممالک میں ملازمت کے لیے جاتے ہیں، مقامی کمیٹی کے ارکان اس بات پر نظر رکھیں کہ جس شخص کے متعلق معلوم ہو کہ اسے اس طرح کا سفر درپیش ہے تو اقدامی طور سے اس سے ملاقات کر کے اس سلسلہ میں ضروری پیش بندی کی کوشش کی جائے۔

۹۲۶- حضرت فدائے ملت مولانا سید اسعد مدنی رحمہ اللہ نے اپنے خطبہٴ صدارت باب تحفظ سنت کانفرنس منعقدہ ۲، ۳/ مئی ۲۰۰۱ء / مطابق ۷، ۸/ صفر ۱۴۲۲ھ باہتمام جمعیتہ دینے بند میں تین بڑی اہم تدبیریں بیان فرمائی تھیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کے الفاظ میں بدیہ ناظرین کر دی جائیں:

”علمائے دین!“

پورے حالات آپ کی نگاہوں کے سامنے ہیں کہ آپ کے مذہب، آپ کے کتب فکر اور آپ کے اکابر کو خارجیت جدیدہ کے علم بردار غیر مقلدین کس قدر ہدف طعن و تشنیع بنائے ہوئے ہیں، ان حالات میں آپ کی مذہبی و فکری حمیت کا کیا تقاضا ہے؟ اسے آپ اچھی طرح سمجھتے ہیں، آپ حضرات کے بلند عزائم اور جہد و عمل کی بے پناہ قوت سے مجھے یہ توقع ہے کہ اس تقاضے کو بروئے کار لانے میں آپ کسی کوتاہی اور غفلت کے شکار نہیں ہوں گے۔

(۱) فتنہ غیر مقلدیت کے اس موجودہ دور میں ضرورت ہے کہ ہمارا اختلاط اس فرقہ کے لوگوں سے کم سے کم ہو، تاکہ ہماری موجودہ نسل اباحت پسندی کی راہ سے دور رہے اور اسلاف و اکابر کے مسلک و عقیدہ کے بارے میں کسی طرح کے تذبذب کا شکار نہ ہو۔

(۲) ضرورت اس کی بھی ہے کہ ہمارے بچے اور بچیاں اس فرقہ کے قائم کردہ مدارس و اسکولوں میں داخل نہ ہوں، اس لیے کہ اس کا تجربہ ہے کہ ہمارے جو بچے اور بچیاں غیر مقلدین کے مدارس اور اسکول میں داخل ہوتے ہیں ان کے اذہان و افکار پر غیر مقلدیت کی چھاپ پڑنی شروع ہو جاتی ہے اور ہمارے یہ بچے اپنے مسلک و عقیدہ اور اسلام کی صحیح تعلیمات سے آہستہ آہستہ دور ہوتے چلے جاتے ہیں۔

(۳) مدارس و مکاتب کے ذمہ داروں کو نصاب تعلیم میں چند منتخب احادیث جن کا تعلق فقہی مسائل سے ہو ضرور شامل کرنا چاہیے۔ ان احادیث کو طلبہ زبانی یاد کریں اور ان کے ترجمہ و معنی سے بھی واقف ہوں تاکہ ان کو شروع ہی سے یہ احساس ہو کہ جس مذہب کی وہ تقلید کرتے ہیں اس کی بنیاد کتاب و سنت پر ہے۔

اگر ان باتوں کا لحاظ کیا جائے تو اللہ کے کرم سے امید ہے کہ ہمارے بچے اور بچیاں غیر مقلدیت کے فتنہ کا شکار ہونے سے بڑی حد تک محفوظ رہیں گے۔ "اھ۔

میمورنڈم یا ترسیل و فود کی ضرورت

(۱۰) سعودی عرب اور خلیجی ممالک سے متعلق مذکورہ صورت حال کے تدارک کے لیے ایک بار پھر اس طرح کی کوشش ہونی چاہئے جو سنہ ۱۴۲۱ھ میں دارالعلوم دہلوی نے کیا تھا۔ علماء ہند کی جانب سے کی گئی تھی کہ باقاعدہ مملکت سعودی عرب کو میمورنڈم ارسال کیا گیا تھا جس کی مختصر تشریح یوں ہے کہ: سنہ ۱۴۲۱ھ میں مجلس شوریٰ دارالعلوم نے سعودی حکومت و میمورنڈم دینے کی تجویز منظور کی، اور اساتذہ دارالعلوم کی ایک کمیٹی نے میمورنڈم کا مضمون تیار کیا، جو بڑے سائز کے تقریباً ۲۶ صفحات پر مشتمل تھا، جس میں درج ذیل نکات کو بطور خاص اجاگر کیا گیا:

۱۔ برصغیر ہند و پاک میں دیوبندی مکتب فکر ہی وہ واحد جماعت ہے جس کا سلف صالحین سے مضبوط رشتہ و تعلق ہے، اور وہ اپنے دینی، ملی، اقتصادی اور سیاسی ہر شعبہ زندگی میں سلف صالحین ہی کی اتباع و پیروی میں کامیابی تصور کرتی ہے۔

۲۔ ان کا علمی سلسلہ اسناد امام الہند شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سے ہو کر آقائے نامہ، سید بہتک ہو نچتا ہے، برصغیر ہند و پاک میں فکر ولی اللہی کی امین یہی جماعت ہے کیونکہ عقائد

انہوں میں جو امتدال اس جماعت میں پایا جاتا ہے کی اور میں نہیں۔

۳۔ ان کا مسلکی مدارج اور دینی رخ وہی ہے جو قرآن، حدیث، اجماع امت، اور نہ ہی یہ سلف صالحین کے مجموعے سے ثابت و ظاہر ہے، یہ لوگ صرف قرآن، یا صرف قرآن اور حدیث ہی کو پوری شریعت کی دلیل شرعی کے طور پر کافی نہیں سمجھتے، بلکہ انہوں میں قرآن و حدیث کے علاوہ اجماع امت اور آثار صحابہ و تابعین کو بھی مضبوط دلیل قرار دیتے ہیں، بالخصوص ان نصوص میں جو ایک سے زائد معانی کا احتمال رکھتی ہوں، یا وہ یا چند نصوص میں قرآن و حدیث نظر آ رہا ہو تو اس وقت آثار صحابہ و تابعین ہی کے ذریعہ کسی ایک معنی یا نصوص کو ترجیح دیتے ہیں۔

اسی ضمن میں تصوف و سلوک کے سلسلہ میں علماء دیوبند کی جانب سے چھیلائی جانے والی بعض غلط فہمیوں کے ازالہ کی بھی بھرپور کوشش کی گئی ہے اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ علماء دیوبند جس تصوف و سلوک کے قائل ہیں وہ عین شریعت مطہرہ کے مطابق بلکہ اس کی شاخ ہے، اور یہ کہ باطن کے سلسلہ میں جو کچھ اوراد و اشغال وہ کرتے کراتے ہیں ان کی اصل قرآن، حدیث، عمل صحابہ، عمل متوارث اور سلف صالحین کی زندگیوں میں موجود ہے، ان کے تصوف کو اس بدنام زمانہ تصوف سے دور کا بھی واسطہ نہیں جو شرکیات و خرافات کا مجموعہ بلکہ دین و شریعت کا سراسر مذاق ہے۔

۴۔ مختلف محاذوں پر اصلاح عقائد و اعمال کے میدان میں علماء دیوبند کی خدمات و خدمات کے ساتھ پیش کی گئیں۔

۵۔ پھر آن کے نام نہاد اہل حدیث، سلفی یا اثری حضرات کی دسیہ کاریوں اور تلمیحات کا ذکر کرتے ہوئے بجا طور پر یہ شکوہ کیا گیا کہ یہ لوگ جملہ مقلدین کو نہ صرف ضال اور گمراہ کہتے ہیں بلکہ دائرۃ اسلام سے خارج بتاتے ہیں، اس سلسلہ میں اس فرقہ کی پرانی و نئی کتابوں کے مختلف اقتباسات بھی پیش کیے گئے ہیں، بالخصوص علماء دیوبند کو قبوری، شرک، بت پرست وغیرہ کی گالیاں دی گئی ہیں جب کہ ان کا دامن شرک و بدعت کے

شائبہ سے بھی اسی طرح پاک ہے جس طرح بھیڑیے کا دامن خون یوسف سے۔ اس ضمن میں "الدیوبندیہ" نامی کتاب مدینہ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری پانے والے ڈاکٹر شمس الدین سلفی افغانی کے رسالہ "جہود علماء الحنفیۃ فی ابطال عقائد القیودیۃ" جس پر انھیں ڈگری ملی، وغیرہ کتابوں کا بھی حوالہ دیا گیا جن میں بڑے دل خراش اور گھناؤنے انداز میں اکابر دیوبند کے خلاف الزام تراشیاں کی گئی ہیں۔ بلکہ نامق طور سے ان کی کردار کشی کی گئی ہے۔

۸۔ مستقل طور سے چار صفحات میں خاص ان گالیوں اور بدزبانوں کی فہرست پیش کی گئی ہے جو اس فرقہ کے انتہا پسند مشدد حضرات موقع بموقع حضرت امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے خلاف اگلتے رہتے ہیں، مثلاً رئیس ندوی "اللمیۃ" میں، ابو اقبال سلفی "اسلی اسلام کیا ہے؟" نامی کتاب میں، محمد بن عبد اللہ ظاہری "امام ابوحنیفہ کا تعارف محدثین کی نظر میں" نامی کتاب میں اور مولوی فیض عالم "اختلاف امت کا المیہ" نامی کتاب میں۔

اس کا اثر یہ ہوا (جیسا کہ موثق ذرائع سے یہ بات معلوم ہوئی) کہ خفیہ طور پر شاہی فرمان صادر ہوا اور تاکید کی کہ اس سے جملہ سرکاری و نیم سرکاری، دعوتی، تعلیمی اور تحقیقی اداروں کو ہدایت کر دی گئی کہ کبھی اسلامی مکاتب فکر اور ان کے ائمہ و سرکردہ شخصیات کا احترام کیا جائے، نظریاتی اختلافات کے بیان میں اسلامی آداب کا خیال کرتے ہوئے مثبت انداز میں صرف اپنی بات مدلل طور سے پیش کر دی جائے منفی طریق کار ہرگز نہ اختیار کیا جائے، اس برقیہ کا صرف اردو ترجمہ ملاحظہ ہو۔

ہم نے "مجلس اعلیٰ برائے اسلامی امور" کے رئیس اور رئیس مجلس

وزار کے نائب ثانی (الامیر سلطان بن عبد العزیز) کا خط (نمبر ۲۹۳/۲۱)

مورخہ ۱۴۲۱/۱۲/۳۰) بسلسلہ میمورنڈم رئیس جامعہ دیوبند، انڈیا دیکھا

جس کے ساتھ مذکورہ مجلس کی رپورٹ (نمبر ۱۱۱/۱۱) ح ۱۲ مورخہ ۱۴۲۲/۱۲/

۱۴۲۱) بھی تھی، میمورنڈم میں بعض ان لوگوں کے طرز عمل کی شکایت کی گئی

ہے جو فکر دیوبند سے منسوب لوگوں پر زیادتی کرتے ہیں جن کا تعلق
بندوستان اور دیگر ممالک سے ہے جن میں بعض افراد مملکت سعودی عرب
سے بھی متعلق ہیں، جو کہ مذہب حنفی کا مذاق و غصھا کرتے ہیں، مجلس اعلیٰ
برائے اسلامی امور کی رپورٹ میں درج ذیل سفارشات ہیں:

۱- جلد از جلد جامعہ دیوبند کے رئیس شیخ مرغوب الرحمن سے رابطہ
کر کے اپنے موقف کی وضاحت اور صورت حال کا پرسکون مذاکرہ کیا
جائے جس کا مقصد صرف تعلقات کی استواری اور کار خیر میں تعاون کی
خواہش ہے، اور مجلس یہ تجویز کرتی ہے کہ مملکت سعودی عرب سے مسجد حرام
کے کسی امام صاحب کو اور جس کو بھی وزارت برائے اسلامی امور
چاہے (ایک وفد) ان کے پاس بھیجا جائے تاکہ وسیع پیمانے پر ان کے
مختلف شہروں کا دورہ کر کے ان کی بڑی شخصیات سے ملاقات اور ان سے
دوستانہ تبادلہ خیالات ہو، اور حکومت سعودیہ کی جانب سے جملہ مسلمانوں
کے ساتھ فراخ دلانہ طرز عمل کی وضاحت کی جائے، اور اخلاص کے ساتھ
اسلام اور مسلمانوں کی خدمت میں مشغول بھی لوگوں کے ساتھ معاونانہ
برتاؤ، اور اتحاد بین المسلمین کی کوششوں سے واقف کرایا جائے، ضمناً اس
حقیقت کی جانب دور سے اشارہ بھی کر دیا جائے کہ بسا اوقات بعض سعودی
باشندوں یا ایسے افراد کی جانب سے جو حکومت سعودیہ سے وابستہ جانے
جاتے ہیں اگر کچھ ایسے اقوال، مضامین، یا کتابیں صادر ہوں جن میں کسی
بھی اسلامی مکتب فکر کے فرد یا جماعت کو چھیڑا گیا ہو تو یہ اس شخص کی ذاتی
راے ہوتی ہے، اس کو حکومت کے نظریہ یا موقف کی ترجمانی کے مرادف
نہیں قرار دیا جانا چاہیے۔

۲- وزارت برائے امور اسلامی و اوقاف و دعوت و ارشاد، اس

کے علاوہ تمام سرکاری ادارے، رابطہ عالم اسلامی اور دیگر خیری تنظیمیں جو مملکت کے زیر اثر ہیں اور دوسرے ممالک میں دعوتی سرگرمیوں میں مصروف ہیں سب کو مذکورہ بالا امر کی اہمیت جتلا دی جائے، اور لازمی طور سے دعوتی سرگرمیوں کو ہر ایسے عنصر سے پاک رکھنے کی ہدایت کی جائے جس سے ان حضرات کی شخصیات یا تشخصات مجروح ہو رہے ہوں، بلکہ صرف مثبت انداز سے کتاب و سنت کی روشنی میں مدلل طور سے بات کرنے پر اکتفا کیا جائے۔

۳۔ سعودی عرب کے سرکاری و غیر سرکاری سبھی ان اداروں کو جو خارج مملکت کام کرتے ہیں اس بات کی اہمیت کی تاکید کر دی جائے کہ سبھی معتدل جماعتوں اور گروہوں کے ساتھ متوازن طور سے ربط و تعلق رکھیں، ایسے اشخاص یا جماعتوں کا مملکت سعودیہ سے خصوصی ربط و تعلق قائم نہ ہونے دیں جو دوسروں سے پر خاش رکھتے ہیں، کیوں کہ یہ بات سلف کے اس طریقہ سے ہنی ہوئی ہے جو ان کا مخالف کے ساتھ حسن سلوک کا رہا ہے، نیز اتحاد امت اور صفائی قلب کی راہ میں خارج ہے۔

۴۔ سعودی یونیورسٹیوں کو اس بات کا اہتمام کرنے کا پابند بنایا جائے کہ وہ اعلیٰ ذمہ داریوں کے حصول کے لیے پیش کی جانے والی بحث و مقالات پر نظر رکھیں کہ با حشمن کسی پر بے جا جرح و تنقیص سے ان مقالات کو پاک رکھیں، کسی کے طریقہ کار پر علمی انداز سے اس طرح نقد کرنے کا اہتمام کریں جس سے کسی کے جذبات مجروح نہ ہوں، نیز کسی بھی ایسی بحث کو (OK) نہ کیا جائے جو اس نہج سے منحرف ہو، اسی طرح ہر اس کتاب پر جینڈا لگا دیا جائے جو مذہب اربعہ میں سے کسی بھی مذہب، یا امام مذہب پر جرح یا تنقیص پر مشتمل ہو، جیسا کہ اس تحریر کے ہمراہ جناب عبدالغنی طارق

www.KitaboSunnat.com

لدھیانوی، پاکستان کے ایک خط کی نقل بھی ہے جس میں انھوں نے بعض افراد کی جانب سے امام ابوحنیفہ پر حملوں کا ذکر کیا ہے۔

رئیس مجلس اعلیٰ برائے اسلامی امور نے ہم سے مذکورہ بالا -خارشات کی منظوری چاہی ہے، ہم آپ لوگوں کو مذکورہ رپورٹ میں پیش کردہ سفارشات کی منظوری کی اطلاع دیتے ہیں، لہذا اس کے بموجب عمل درآمد کیا جائے۔

فہد بن عبدالعزیز

اس وقت سعودی عرب کی صورت حال اس کام کے لیے زیادہ سازگار ہے، اگر مؤثر پیمانے پر اس طرح کی مزید کوششیں کر لی جائیں تو امید ہے کہ ان شاء اللہ اس جہت سے اس فتنہ کا سد باب ہو جائے گا اور ملت اسلامیہ کو مزید انتشار و کمزوری سے بچایا جاسکے گا۔

ربنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هدیتنا وھب لنا من لدنک

رحمة ، إنک أنت الودھاب ، وصلی اللہ تعالیٰ علی خیر

خلقه محمد وعلی آلہ وصحبہ أجمعین



pentone
Call : 0522-247554

MAKTABA DARUL-ULOOM
DEOBAND-247554 (U.P.) INDIA